तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

• समग्र वाङ्मय •

खंड-१०

प्रस्तावना संग्रह

संपादक

डॉ. सुनीलकुमार लवटे

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय

खंड - १०

प्रस्तावना संग्रह

संपादक

डॉ. सुनीलकुमार लवटे

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

सन २०२४

वाय १८२-१

▶▶ **पुस्तकाचे नाव :** तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय
खंड - १० प्रस्तावना संग्रह

▶▶ **संपादक :** डॉ. सुनीलकुमार लवटे

▶▶ **आयएसबीएन :** ९७८-८१-९६८२६८-५-७

▶▶ **प्रथमावृत्ती :** २०२४

▶▶ **प्रकाशक :**

सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,
रवींद्र नाट्य मंदिर इमारत, दुसरा मजला,
पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला अकादमी आवार, सयानी मार्ग,
प्रभादेवी, मुंबई-४०० ०२५.

▶▶ **© प्रकाशकाधीन :**

▶▶ **मुद्रक :**

व्यवस्थापक,
शासकीय मुद्रणालय व लेखनसामग्री भांडार,
ताराबाई पार्क, कोल्हापूर-४१६ ००३.

▶▶ **मुखपृष्ठ :** गौरीश सोनार

▶▶ **किंमत :** रुपये ४९१/-

या पुस्तकात व्यक्त केलेली मते स्वतः संपादकांची व लेखकांची असून, या मतांशी साहित्य आणि संस्कृती मंडळ व महाराष्ट्र शासन सहमत असेलच असे नाही.

अध्यक्षीय मनोगत

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे संस्थापक अध्यक्ष होत. त्यांच्या कार्यकाळात (१९६० ते १९८०) मराठीत विविध विषयांचे ग्रंथ तयार करून प्रकाशित करण्यात आले. तसेच वैश्विक अभिजात साहित्य ग्रंथ भाषांतरित करून घेऊन ते प्रकाशित करण्यात आले. महत्त्वाच्या नियतकालिकांना प्रकाशन सातत्यार्थ अनुदान देण्यात आले. शिवाय समग्र वाङ्मय प्रकाशनाचा प्रारंभ झाला. आज मंडळ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय प्रकाशित करत आहे, याचा आनंद होत आहे. हा मंडळाचा महत्त्वपूर्ण व महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प होय. तो सिद्ध केल्याबद्दल या प्रकल्पाचे संपादक डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांचे मंडळ ऋणी आहे, आणि त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन करते.

प्रकल्प संपादक डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय १८ खंडात संपादित करून प्रकाशनार्थ सादर केले आहे. सुमारे अकरा हजार पृष्ठांचे हे वाङ्मय वैविध्यपूर्ण आहे. यात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लिखित मराठी विश्वकोश नोंदी, भाषणे, लेख, मुलाखती, प्रबंध व चरित्रे (मराठी आणि संस्कृत), ग्रंथ प्रस्तावना, पुस्तक परीक्षण, पत्रे, संस्कृत हस्तलिखित ग्रंथ विवरण सूची, भारतीय राज्यघटनेचे संस्कृत भाषांतर यांचा समावेश आहे. शिवाय या प्रकल्पात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या जीवनावर आधारित स्मृती व गौरव लेख आणि यांच्या साहित्यावरील समीक्षात्मक लेख अंर्तभूत करण्यात आले आहेत. प्रकल्पाच्या अंतिम खंडात तर्कतीर्थांच्या अप्राप्त साहित्याची सूची देण्यात आली आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या साहित्याची सूची नसताना संपादकांनी हे वाङ्मय संकलित करून त्यांचे साहित्य प्रकार, स्वरूप, विषयाधारित वर्गीकरण करून सादर केले आहे. प्रत्येक खंडास स्वतंत्र व विस्तृत प्रस्तावना असल्याने तर्कतीर्थ वाङ्मयाची पीठिका प्रारंभीच वाचकास कळते. सर्व साहित्याचे पूर्वसंदर्भ देण्यात येऊन त्यांची क्रमागत प्रकाशन सूची प्रत्येक खंडाच्या शेवटी

देण्यात आली आहे. परिशिष्टात ऋणनिर्देशांतर्गत साहित्य संकलनास साहाय्यभूत ठरणाऱ्या व्यक्ती व संस्थांचा कृतज्ञतापूर्वक उलेख करण्यात आला आहे. शिवाय तर्कतीर्थ जीवन परिचय, तर्कतीर्थ साहित्य व संदर्भग्रंथसूची, संपादक परिचय प्रत्येक खंडाच्या शेवटी देण्यात आला आहे. या अर्थाने व अंगांनी हा प्रकल्प परिपूर्ण व उपयुक्त बनविण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे प्रकाशित, संपादित व भाषांतरित ग्रंथ आणि चरित्रे यापूर्वी वेळोवेळी प्रकाशित झाली होती. पण यात त्यांचे समग्र वाङ्मय संकलित नव्हते. या प्रकल्पात त्याची भरपाई करण्याचा प्रयत्न संपादकांनी केला आहे., यामुळे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे समग्र जीवन, कार्य, विचार जिज्ञासू वाचक, अभ्यासक, संशोधकांना एकत्र उपलब्ध झाले आहे. तो या प्रकल्पाचा उद्देश होता. तो पूर्णत्वास गेल्याचा मंडळास आनंद आहे. प्रकल्पाच्या अठराव्या खंडाच्या शेवटी प्रकल्प परिचय पुस्तिका अंतर्भूत असून त्यामुळे समग्र प्रकल्प एका दृष्टिक्षेपात समजणे सुलभ झाले आहे. हा प्रकल्प जिज्ञासुंना उपयुक्त होईल अशी अपेक्षा आहे.

दि. ८ मार्च, २०२४
जागतिक महिला दिन

डॉ. सदानंद मोरे
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

संपादकीय

'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्पातील हा दहावा खंड. तो 'प्रस्तावनासंग्रह आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या समग्र वाङ्मयाची विधिवत सूची नसल्याने उपलब्ध संदर्भांद्वारे केलेल्या संकलनावरच अवलंबून राहावे लागते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रस्तावना लेखनाचा प्रारंभ सन १९२८ ला झाला. सन १९२८ ला त्यांनी 'शुद्धिसर्वस्वम्' हा छोटा संस्कृत प्रबंध रचला. त्यास 'भूमिका' शीर्षकाखाली चार पृष्ठांची छोटी प्रस्तावना आहे. ती त्यांची पहिली प्रस्तावना असावी. त्यानंतर दशक भराच्या कालावधीनंतर ते रॉयवादी असल्याच्या काळात मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मूळ इंग्रजीतील 'Historical Role of Islam' चे श्रीनिवास व्यंकटेश नखाते यांनी 'इस्लामी संस्कृतीचे क्रांतिकार्य' शीर्षकाने केलेले भाषांतर 'प्रकाश मंडळ'तर्फे दयार्णव कोपार्डेकर यांनी प्रकाशित केले. त्यास तर्कतीर्थांनी विस्तृत प्रस्तावना लिहिली आहे. ती अन्यांच्या ग्रंथास लिहिलेली पहिली प्रस्तावना असावी. सन १९६० मध्ये मराठी भाषेचे स्वतंत्र राज्य १ मे रोजी अस्तित्वात आले. तत्कालीन राज्य शासनाने पहिले मुख्यमंत्री नामदार यशवंतराव चव्हाण यांच्या द्रष्ट्या राज्यकारभार करण्याच्या धोरणानुसार 'महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई' ची स्थापना केली. त्याचे संस्थापक अध्यक्ष म्हणून तर्कतीर्थांची नियुक्ती झाली. ते या पदावर सन १९८० पर्यंत कार्यरत राहले. या दोन दशकांच्या काळात त्यांनी मराठी भाषा व साहित्याच्या अभिवृद्धीसाठी अनेक (सुमारे २००) ग्रंथ निर्मिले असावेत. त्या ग्रंथांना अध्यक्ष या नात्याने 'निवेदन' शीर्षक प्रस्तावना लिहिण्याचा प्रघात होता. या सर्व ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रस्तावना आहेत. पैकी शंभरहून अधिक हाती आल्या. त्या साचेबंद राहिल्याने त्यातील विविधतानिदर्शक निवडक ३५ प्रस्तावना या खंडात समाविष्ट आहेत. उपलब्ध प्रस्तावनांची सूची परिशिष्ट क्र. २ मध्ये आहे. या सर्वांतून 'प्रस्तावनाकार' म्हणून तर्कतीर्थांचे मूल्यांकन करण्याचा प्रयत्न या खंडातून केला आहे.

या प्रस्तावनांच्या आधारे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी एक व्यासंगी अभ्यासक, विचारक, समीक्षक म्हणून आपणापुढे येतात. त्यांची माझ्या कुवतीनुसार मीमांसा येथे केली आहे. परिशिष्टांमधून संदर्भ सूची पुरविली आहे. या सर्वांतून जिज्ञासू वाचकांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या समग्र वाङ्मयाचा हा पक्ष व व्यक्तिमत्त्वाचे प्रस्तावनाकार रूप ध्यानी येईल असा विश्वास वाटतो.

या संदर्भ संकलनकार्यात साहाय्य करणाऱ्या सर्व व्यक्ती नि संस्थांचा मी ऋणी आहे.

१४ एप्रिल, २०२२ **- डॉ. सुनीलकुमार लवटे**

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जयंती संपादक

अनुक्रमणिका

- अध्यक्षीय मनोगत .... तीन
- संपादकीय .... पाच
- प्रस्तावना : प्रतिभेचे आश्चर्यकारक विभ्रम! .... तेरा

प्रस्तावना संग्रह

(अ) संपादित साहित्य प्रस्तावना

१) **राजवाडे लेखसंग्रह** संपा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी १

२) **लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह** संपा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी १७

३) **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह** ६२

धर्मकोश (विविध खंड) - संपा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

४) **व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-१)** - व्यवहारमातृका ७१

५) **व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-२)** - विवादपदानि (पूर्वार्ध) ८०

६) **व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-३)** - विवादपदानि (उत्तरार्ध) ८३

७) **उपनिषत्काण्डम् (खण्ड-२, भाग-१)** -मंत्रब्राह्मणोपनिषत्
(इंग्रजी, संस्कृत, मराठी) ८५

८) **उपनिषत्काण्डम् (खण्ड-२, भाग-२)** ३१९

९) **उपनिषत्काण्डम् (खण्ड-२, भाग-३)** ३४६

१०) **उपनिषत्काण्डम् (खण्ड-२, भाग-४)** ३४९

११) **संस्कारकाण्डम् (खण्ड-३, भाग-१)** ३५०

12) **Discriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (VOL-I)**- Tarkrateerth Laxmanshastri Joshi 352

(ब) महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई प्रकाशित ग्रंथ

१३) **प्राणिशास्त्र** - (प्राणिशास्त्र) डॉ. म. वि. आपटे ३५७

१४) **होमिओपॅथिक औषधांचा लक्षण** -(औषधशास्त्र) भावना कोश
- डॉ. श. रं. फाटक ३५९

१५) **मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ** - (रितीग्रंथ) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ... ३६२

१६) **धर्मरहस्य** - (धर्मशास्त्र) कै. डॉ. के. ल. दप्तरी ३६४

१७) **इंग्रजी-मराठी स्थापत्य-शिल्प कोश**- (कोश वाङ्मय) संपा. रा. वि. मराठे ... ३६८

१८) **गुजराती-मराठी शब्दकोश** - (कोश वाङ्मय) संपा. स. ज. धर्माधिकारी..... ३७०

१९) **धर्मशास्त्राचा इतिहास** - (धर्मशास्त्र) डॉ. पां. वा. काणे.
अनु. यशवंत आबाजी भट ३७३

२०) **आयुर्वेदीय महाकोश : अर्थात आयुर्वेदीय शब्दकोश : (संस्कृत-संस्कृत) (भाग १, २)** - (कोश वाङ्मय:) संपा. आयुर्वेदाचार्य वेणीमाधव शास्त्री एवं आयुर्वेद विशारद नारायण हरी जोशी ३७६
२१) **उर्दू-मराठी शब्दकोश** - (कोश वाङ्मय) संपा. श्रीपाद जोशी व प्रा. निजामुद्दीन एस. गोरेकर........ ३७९
२२) **बुद्धी, प्रेरणा आणि क्रांती** - (वैचारिक) मानवेंद्रनाथ रॉय. अनु. बा. रं. सुंठणकर........ ३८२
२३) **गुजराती भाषा प्रवेश** - (भाषा) भाऊ धर्माधिकारी ३८५
२४) **महात्मा फुले : समग्र वाङ्मय** - (समग्र वाङ्मय) संपा. धनंजय कीर व डॉ. स. गं. मालशे, डॉ.य.दि.फडके ३८७
२५) **वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा कोश** - (कोश वाङ्मय) प्राचार्य गो. रा. परांजपे ३९६
२६) **मानवी देह** - (शरीरविज्ञान) डॉ. म. वि. आपटे........ ४०१
२७) **कानडी साहित्य परिचय** - संपा. लेखक - (साहित्य) गु. व्यं. दिवेकर........ ४०३
28) **A Survey of Marathi Dilects : Gowadi of Goa** - (Linguistics) Dr. A. M. Ghatage........ 405
२९) **सामाजिक करार** - (राज्यशास्त्र) झ्याक रूसो. अनु. व. भ. कर्णिक........ ४०७
३०) **संगीत आणि कल्पकता** - (संगीतशास्त्र) आरन कोपलँड - अनु. श्रीधर हरी देशपांडे ४०९
31) **A History of Maratha Navy And Merchantship** -(History) Dr. B. K. Apate........ 411
३२) **स्वातंत्र्याविषयी** - (धर्मशास्त्र) जॉन स्टुअर्ट मिल. अनु. व. भ. कर्णिक........ ४१४
३३) **स्वातंत्र्योत्तर भारतीय स्त्री** - (स्त्री अभ्यास) सौ. चंद्रकला ए. हाटे........ ४१६
३४) **बोस्तान (पुष्पवन)** - (काव्य) शेख सादी. अनु. गु. व्यं. दिवेकर........ ४१९
३५) **भूमिका-शिल्प** - (अभिनय) स्तानिस्लावस्की. अनु. के. नारायण काळे........ ४२१
३६) **खनिज तेले व तज्जन्य रसायने : एक सुबोध परिचय** - (खनिजविज्ञान) प्रा. प. म. बर्वे........ ४२५
३७) **बुद्धलीला** - (बौद्धधर्म) धर्मानंद कोसंबी - ४२७
38) **The Letters And Correspondance of Pandita Ramabai** - (Letters) Editor - Prof. A. B. Shah........ 435
३९) **पुरातत्त्वविद्या** - (पुराभिलेखशास्त्र) म. के. ढवळीकर........ ४३८
४०) **स्त्री रोग चिकित्सा** - (स्त्री रोगशास्त्र) डॉ. के. एम. मसानी. अनु. डॉ. मधुकर रानडे ४४१
४१) **सेनापती बापट वाङ्मय:** (समग्र वाङ्मय) समग्र ग्रंथ (खंड-२) ४४४

४२) **मोगल दरबाराची बातमीपत्रे (खंड-१)** - (इतिहास) कै. डॉ. जदुनाथ सरकार. -अनु. सेतुमाधवराव पगडी ४४८
४३) **महाराष्ट्रातील वन्य प्राणी** - (प्राणिशास्त्र) सौ. शैलजा रॉबर्ट ग्रब ४५१
४४) **जातककथासंग्रह (भाग १, २, ३)** - (बौद्ध साहित्य) धर्मानंद कोसंबी....... ४५४
४५) **वि. का. राजवाडे कृत ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना आणि ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण** - (काव्य आणि व्याकरण) संपा. शं. गो. तुळपुळे........... ४५८
४६) **सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेणी** - (इतिहास) डॉ. वा. वि. मिराशी.. ४६१
४७) **कबड्डी** - (खेळ) डॉ. नरेंद्र दाभोलकर ४६४

(क) अन्यांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावना

४८) **इस्लामी संस्कृतीचे क्रांतिकार्य** - (वैचारिक) मानवेंद्रनाथ रॉय. अनु. श्री. व्यं. नखाते. ४६९
४९) **फासिझम** - (तत्त्वज्ञान) भाई मानवेंद्रनाथ रॉय. अनु. बा. कृ. गलगली ४७९
५०) **जातीय प्रश्नांची चर्चा (हिंदू-मुसलमानांचा प्रश्न)** - (भाषणसंग्रह) भाई मानवेंद्रनाथ रॉय - अनु. व. भ. कर्णिक ४९३
५१) **कै. वामन आबाजी मोडक यांनी रचलेली कीर्तने व आख्याने** - (कीर्तन, आख्यान, भक्तिगीत संग्रह) संग्राहक - नारायण वामन मोडक ४९५
५२) **महात्मा गांधी** - (महात्मा गांधी जीवन, तत्त्वज्ञान लेखसंग्रह) - प्रा. गोवर्धन पारीख ५०६
५३) **विचारकिरण (भाग-१)** - (अग्रलेखसंग्रह) ‘दीनमित्र’कार मुकुंदराव पाटील. ५१३
५४) **जीवनप्रवाह** - (आत्मकथनात्मक लेखसंग्रह) माधवराव बागल ५१७
५५) **डॉ. संतूजी रामजी लाड परिचय** - (चरित्र) ग. वा. खराटे...................... ५२२
५६) **राज्यशास्त्राचा विकास** - (राज्यशास्त्र इतिहास) स. मा. गर्गे.................... ५२४
५७) **नवमानवतावाद** - (तत्त्वज्ञान) मानवेंद्रनाथ रॉय. अनु. प्रा. गोवर्धन पारीख.... ५२९
५८) **सुशीलेचा देव** - (कादंबरी) प्रा. वा. म. जोशी..................................... ५३१
५९) **मेनका** - (कवितासंग्रह) यशवंत कानिटकर... ५३६
६०) **चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान** - (तत्त्वज्ञानेतिहास) प्रा. सदाशिव आठवले ५४५
६१) **श्री सोमनाथ तीर्थ** - (वृत्तांत) गौतमबुवा पाठक ५५९
६२) **सद्गुरू प्रसाद अर्थात् जीवन रहस्यदर्शन** - (धार्मिक) सदाशिव मनोहर जोशी ५६१
६३) **श्री दासबोध** - (मध्ययुगीन काव्य) समर्थ रामदास स्वामी ५६३
६४) **भारतीय साहित्यशास्त्रातील सौंदर्यकल्पना** - (भाषणसंग्रह) डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे ५७२

६५) **कल्पवन** - (कादंबरी) श्री. द. कुलकर्णी..५७६
६६) **रणगर्जना** - (भाषांतरित) भारतीय कवींचा प्रातिनिधिक काव्यसंग्रह............५७९
६७) महाराष्ट्र रामायण (महाकाव्य) भाषांतरित - आनंद साधले....................५८१
६८) कै. वेदशास्त्रसंपन्न, महामहोपाध्याय, मीमांसाभूषण
पंडित श्रीधरशास्त्री वारे - गौरवग्रंथ ५८३
६९) **भारतीय स्त्री** - (वैचारिक लेखसंग्रह) ५८५
७०) **विद्वद्रत्न डॉ. दप्तरी लेखसंग्रह (खंड-१)** - (लेखसंग्रह) संपा. गणेश महादेव डोळके
डॉ. यादव केशव दप्तरी ५९५
७१) **डॉ. भाऊ दाजी : व्यक्ती, काल व कर्तृत्व** - (स्मारक ग्रंथ)
अ. का. प्रियोळकर ५९९
७२) **'भारत छोडो' पर्व** - (इतिहास) पुंडलिकजी कातगडे.............................६०६
७३) **महाराष्ट्र महोदयाचा पूर्वरंग** - (इतिहास) कै. नारायण कृष्ण गद्रे..............६१२
७४) **नाथ माधव : व्यक्ती आणि वाङ्मय** - (साहित्य समीक्षा)
डॉ. चारुशीला गुप्ते ६१४
७५) **महात्मा जोतीराव फुलेकृत 'सार्वजनिक सत्यधर्म'** - (पुस्तकसार)
संपा. रा. ना. चव्हाण ६१६
७६) **पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास** - (सामाजिक इतिहास)
डॉ. सुमंत मुरंजन..६१८
७७) **विद्वद्रत्न डॉ. दप्तरी लेखसंग्रह (खंड-३)** - (भारतीय युद्धकाल निर्णय) लेखक - कै. डॉ. के. ल. उर्फ भाऊजी - संपा. प्रा. गणेश महादेव डोळके, डॉ. यादव केशव दप्तरी (लेखसंग्रह) ६२९
७८) **विचार-जागृती** - (वैचारिक लेखसंग्रह) डॉ. वा. दा. गाडगीळ..................६३३
७९) **महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे** (काही आठवणी) -संपादक -
रा. ना. चव्हाण..६३५
80) **A Compendium of Molesworth's Marathi and English Dictionary**
- (Dictionary) Jems Thomas Molesworth.................................637
८१) **भगीरथ** - (कादंबरी) रवींद्र भट...६४०
८२) **महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे : एक धगधगीत व्यक्तिमत्त्व** - (चरित्र - जीवन व कार्य)
संभाजीराव पाटणे ६४६
८३) **संशोधन साधना** - (साहित्य संशोधन) डॉ. वसंत स. जोशी.......................६४८
८४) **तुमची नगरे** - (नगररचना) हेमचंद्र दयार्णव कोपर्डेकर.............................६५०
८५) **यशवंतराव : इतिहासाचे एक पान** - (चरित्र) रामभाऊ जोशी.................६५२
८६) **लोकानुवर्ती राज्यकर्ता : शंकररावजी चव्हाण** -
(चरित्र) पंढरीनाथ पाटील ६५८

८७) **ज्ञानदेव चिंतन** - (समीक्षात्मक लेखसंग्रह) संपा. डॉ. वसंत जोशी............. ६६३
८८) **श्री. रामचंद्र बाबूराव मेरूकर यांचे जीवनदर्शन** - (गौरवग्रंथ)
संपा. वसंत बोराटे ६७६
८९) **आचार्य धर्मानंद कोसंबी यांचे आत्मचरित्र आणि चरित्र** - (चरित्र / आत्मचरित्र)
ज. स. सुखटणकर... ६७८
90) **The World As Idea And Will -** (Anthology) Mohan R. Patil **..**683
९१) **सामर्थ्ययोगी रामदास -** (वैचारिक) प्रभाकर पुजारी **..............................** ६८५
९२) **कवी चोंभा विरचित 'उखाहरण'** - (काव्य) संपा. यु. म. पठाण ६९४
९३) **चार्वाक समीक्षा** - (तत्त्वज्ञान/लेख/भाषणसंग्रह) संपा. डॉ. गणेश थिटे ६९७
९४) **वागीश्वरी** - (नाट्यसमीक्षा) गो. के. भट ७०४
९५) **दलित साहित्य : एक अभ्यास** - (समीक्षात्मक लेखसंग्रह)
संपा. अर्जुन डांगळे ७०७
९६) **अशी आमुची वाई** - (इतिहास) प्रा. ग. ह. खरे आणि व. म. बोराटे........... ७११
९७) **आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास** - (इतिहास) ऋग्वेदी ७२२
९८) **वैदिक यज्ञ, मध्ययुगीन तंत्रसाधना आणि ज्ञानेश्वरप्रणीत भक्तियोग**
- (इतिहास) डॉ. स. रा. गाडगीळ.. ७२७
९९) **युगानुयुगे चाललेला ईश्वराचा शोध** - (धर्मशास्त्र) शंकरराव सावंत ७३५
१००) **आर्य** - (कादंबरी) वसंतराव पटवर्धन.. ७३९
१०१) **अक्षर-माधव (खंड २)** - (लेखसंग्रह) कै. माधव श्रीहरी तथा बापूजी अणे
- संपा. प्राचार्य राम शेवाळकर ७२५
१०२) **महाराष्ट्राची सत्त्वधारा** - (लेखसंग्रह) **(डॉ. रा. चिं. ढेरे अभिनंदन ग्रंथ)**
संपा. प्रा. गो. म. कुलकर्णी व वि. त्र्यं. शेटे ७५४
१०३) **शिव-समर्थ स्मरणमुद्रा (शिवछत्रपती आणि समर्थ रामदास त्रिशताब्दी गौरव ग्रंथ)** - (गौरव स्मरणिका) संपा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी........... ७६३
१०४) **पार्टी** - (आठवणी) ग. वा. बेहेरे.. ७६६
१०५) **हे तो देवाचे देणे** - (चिंतनात्मक विचारसंग्रह) संभाजीराव पाटणे............ ७६९
१०६) **चौफेर** - (स्फुटलेखन) माधव गडकरी.. ७७१
१०७) **दासशूद्रांची गुलामगिरी** - (तत्त्वज्ञान) शरद पाटील ७७६
१०८) **'कृतार्थ' : श्री महामूदमियाँ दारूवाले गौरवग्रंथ**
- (गौरवग्रंथ) संपा. वसंत बोराटे, प्रा. श्याम जोशी, प्रा. विजयकुमार फरांदे..... ७७८
१०९) **ही ज्योत अनंताची (सौ. वेणूताई यशवंतराव चव्हाण)**
- (चरित्र) रामभाऊ जोशी ७८०
११०) **बायबलचे मराठी अवतार** - (भाषांतर-विचार) एलायस रॉड्रिग्ज ७८२
१११) **प्राचीन भारतीय भौतिक विज्ञान** - (भौतिकशास्त्र) श्री. भि. वेलणकर..... ७८५
११२) **वादविमर्श** - (भाषणसंग्रह) संपा. प्राचार्य न. गो. काळे......................... ७८७

११३) **रा. ना. चव्हाण निवडक वाङ्मय** - (साहित्य) संपा. मो. नि. ठोके ७९४
११४) **पेटलेले पारतंत्र्य व धुमसते स्वातंत्र्य** - (इतिहास) जी. डी. (बापू) लाड.....८०१
११५) **डॉ. आंबेडकर : एक चिंतन** - (लेखसंग्रह) मधु लिमये.
अनु. अमरेंद्र नंदू धनेश्वर ८०५
116) **Essence of Royism (Anthology of M. N. Roys writing)**
- (Anthology) compiled by G. D. Parikh.................................810
११७) **समाजभूषण पुरुषोत्तम (पद्मश्री पु. पां. तथा बाबूराव गोखले चरित्र)** - (चरित्र)
ना. ल. गाडगीळ..८१२
११८) **वाल्मिकी रामायण : एक स्वतंत्र विचार** - (काव्य समीक्षा)
लालचंद हिराचंद...८१४
११९) **यशवंतराव चव्हाण : झुंझार नेतृत्वाचा शोध आणि बोध**
- (चरित्र) संभाजीबाबा थोरात...८२१
१२०) **विदेश दर्शन - यशवंतराव चव्हाण** - संग्राहक/संपादक - (पत्रसंग्रह)
रामभाऊ जोशी ८२४
१२१) **विद्वत्परमल (संस्कृत पंडित विवरणिका)** - (विवरणिका)
मोरेश्वरशास्त्री जोशी ८३२
१२२) **सोव्हिएत अंतरंग आणि सोव्हिएत-भारत मैत्री**
- (राजकीय) डॉ. अशोक मोडक ८३३
१२३) **'स्मृतिगंध' :** (आत्मचरित्र) श्रीमती गुणाबाई गाडेकर यांचे आत्मचरित्र.......८३६
१२४) **ज्ञानदेवांच्या वनश्रीतील पर्यावरण** - (निसर्ग) गजानन खोले.................८३८
१२५) **दिलखुलास** - (लेखसंग्रह) प्रवीण दवणे...८४१
१२६) **अक्षर -श्रद्धांजली** - (रा. ना. चव्हाण स्मृतिग्रंथ) संपा. वैशाली रमेश चव्हाण८४२
१२७) **दीपस्तंभ** - (लेखसंग्रह) प्राचार्य शिवाजीराव भोसले..............................८४४
१२८) **चंद्रफुलांची गाणी** - (काव्य) द. वि. केसरकर.....................................८४६
१२९) **छत्रपती संभाजी महाराज यांचे चरित्र** - श्री. वा. सी. बेंद्रे......................८४८
१३०) **नवा युगधर्म** (वैचारिक) एम. एन. रॉय अनु. व्यं. रा. शिराळकर ८५०
१३१) **लोकमान्यटिळकचरितम् -** (चरितम्) कृ. वा. चितळे ८५५

❍ संदर्भ सूची

१) महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या अध्यक्षीय कारकिर्दीत प्रकाशित ग्रंथांची सूची...................८५९
२) प्रस्तावना संदर्भ सूची...८६९

❍ परिशिष्टे

१) ऋणनिर्देश...८८३
२) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी परिचय...८८६
३) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : साहित्यसंपदा व संदर्भग्रंथ सूची.................८९०
४) डॉ. सुनिलकुमार लवटे परिचय.. ९००

प्रस्तावना

प्रतिभेचे आश्चर्यकारक विभ्रम !

लेखक, ग्रंथकार, कोशकार, संपादक, अनुवादक असो किंवा कथात्मक वा कथेतर साहित्य लिहिणारा आपल्या रचना वा कृतीच्या विधिवत प्रारंभापूर्वी आपल्या लेखनाची भूमिका, उद्देश, स्वरूप विवेचन करणारा मजकूर लिहीत असतो. या मजकुरास स्थूल रूपाने प्रस्तावना, उपोद्घात, निवेदन म्हटलं जातं. पण आपली मराठी भाषा इतकी शब्दसंपन्न आहे, की तिच्यात प्रस्तावना-सदृश शब्दांची अनेक पर्यायवाची रूपे आढळतात, जसे की प्रारंभ, नांदी, प्रवेश, ओनामा, सूतोवाच, उपोद्घात, विषयप्रवेश इ. याशिवायही भूमिका, उद्देशिका, पूर्वभाष्य असे शब्द आहेतच.

संस्कृत साहित्यात काव्य, नाटक संदर्भात मूळ प्रस्ताव (प्रस्ताव:) शब्द येतो. प्रस्तावना शब्दाची संस्कृत व्युत्पत्ती प्र+ स्तु + णिच् +युच् + टाप अशी स्पष्ट करण्यात येते.[१] त्याचा अर्थ प्रारंभ असा होतो. इंग्रजीत यास Preface शब्द प्रचलित आहे. तो लॅटिन Prae and fatia पासून बनलेला आहे. मराठीप्रमाणेच इंग्रजीतही Preface शब्दाची अनेक पर्यायवाची रूपे दिसून येतात. जसे की, Abstract, Summary, Introduction, forword, Prologue इत्यादी. लेखक जेव्हा आपल्या लेखनकृती वा रचनेस स्वत: प्रस्तावना लिहितो तेव्हा त्याला Preface संबोधले जाते. अन्य लेखकाने लिहिलेल्या प्रस्तावनेस forward वा Introduction शब्द वापरला जातो. मराठीत या अर्थाने प्रशस्ती, प्रशंसा, पुरस्कार, ओळख शब्द वापरले जातात.

लेखक आपल्या प्रस्तावनेत पुस्तकाची कल्पना कशी सुचली, ते आकाराला कसं आलं, या लेखनाचा उद्देश काय याविषयी विवेचन करतो. शिवाय पुस्तक साकारण्यात साहाय्य करणाऱ्यांविषयी ऋणनिर्देश करत असतो. आपल्या लेखनकृतीची पार्श्वभूमी सांगत तो प्रस्तावनेतून वाचनाची जिज्ञासा वाढवतो, शिवाय त्याची मानसिक भूमिकाही तयार करत असतो. अशा प्रस्तावना औपचारिक, अनौपचारिक, संक्षिप्त, दीर्घ असतात.

प्रसंगी त्या विविध शैलीत (पत्र, प्रश्नोत्तर इ.) लिहिलेल्या आढळतात. कधी प्रस्तावनेत मूळ रचनेचं प्रतिबिंब असतं. लेखक आपल्या लेखनाचा प्रवास प्रस्तावनेत विशद करत असतो. काही प्रस्तावना विशेषत: ज्या संक्षिप्त असतात, त्या मोठ्या सूचक राहतात. प्रस्तावना लेखकस्वाक्षरी, स्थळ, काळ नोंदीने समाप्त करण्याचा प्रघात आहे. संशोधन, समीक्षा इ. स्वरूपाच्या ग्रंथांच्या प्रस्तावनेशेवटी संदर्भ सूची दिली जाते.

प्रस्तावनाकार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे चतुरस्र लेखक होत. त्यांचे भाषणसंग्रह, लेखसंग्रह, कोश, संपादने, भाषांतरे असे वैविध्यपूर्ण साहित्यिक ग्रंथ उपलब्ध असून त्यांना तर्कतीर्थांनी औपचारिक, अनौपचारिक, संक्षिप्त, दीर्घ प्रस्तावना लिहिल्याचे दिसून येते. त्यांच्या प्रस्तावना लेखनाचा धांडोळा घेत असताना लक्षात येते की सन १९२८ मध्ये त्यांनी आपल्या ग्रंथलेखनास सुरुवात केली, ती 'शुद्धिसर्वस्वम्' या संस्कृत ग्रंथापासून. त्या ग्रंथास 'भूमिका' शीर्षकाने चार पानांची प्रस्तावना आहे. ती तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेली पहिली प्रस्तावना होय. परंतु तिचे स्वरूप ग्रंथविषयाची पार्श्वभूमी वा स्पष्टीकरण देणारे आहे. त्यामुळे तिला रूढ अर्थाने प्रस्तावना म्हणता येणार नाही. तर्कतीर्थांनी विधिवत पहिली प्रस्तावना लिहिली, ती मानवेंद्रनाथ रॉयलिखित मूळ इंग्रजी ग्रंथ 'Historical Role of Islam' चा श्रीनिवास व्यंकटेश नखाते यांनी जुलै, १९३८ मध्ये 'इस्लामी संस्कृतीचे क्रांतिकार्य' शीर्षकाने जो मराठी अनुवाद करून प्रकाशित केला त्या ग्रंथास ११ जुलै १९३८ रोजी तर्कतीर्थांनी ही प्रस्तावना लिहिली तेव्हा ते सदाशिव पेठ, पुणे येथे बिऱ्हाड करून राहत होते. स्वत:च्या ग्रंथास लिहिलेली विधिवत प्रस्तावना सन १९४१ साली प्रकाशित 'जडवाद अर्थात अनीश्वरवाद' ग्रंथात पाहावयास मिळते. ती १० ऑक्टोबर १९४१ ला प्रकाशित झालेली आहे. त्यांच्या प्रस्तावना लेखनाचा काळ ११ जुलै १९३८ ते १८ मार्च १९९४ असा सुमारे ५७ वर्षांचा आहे. या काळात त्यांनी २०० हून अधिक ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्याचे आढळून आले आहे. विविध नियतकालिके, सूच्या, कोश इत्यादींच्या आधारे, शिवाय 'वाचनालय', 'संग्रहालय', 'साहित्य सहकार', 'साहित्य सूची', 'ललित' यांसारख्या नियतकालिकांतील संदर्भ यांच्या आधारे शोध घेण्याचा प्रयत्न केला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची समग्र साहित्य सूची अद्याप कुणी न करणे हा शोधातील मोठा अडथळा होय. ही मराठी संशोधन क्षेत्राची खरी शोकांतिका आहे. त्यामुळे साहित्य - अंधारात चाचपडत जे हाती आले त्यावरच समाधान मानण्याशिवाय पर्याय नव्हता नि नाही. ज्या २००हून अधिक प्रस्तावना हाती लागल्या; त्यातील निम्म्या तर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे अध्यक्ष असण्याच्या काळात (१८ नोव्हेंबर १९६० ते १ डिसेंबर १९८०) लिहिल्या गेल्या. त्यातील अधिकांश तरी 'निवेदन' रूपात असल्याने, ती निवेदने ग्रंथापेक्षा मंडळाच्या विविध योजना विशद करणाऱ्या, साचेबंद (Stereotype)

तीच ती माहिती पुन:पुन्हा देणाऱ्या आहेत. शिवाय महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाकडे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मंडळ अध्यक्षीय कार्यालयात एकूण किती ग्रंथ प्रकाशित झाले याची साद्यंत माहिती मिळून येत नाही. त्यामुळे मंडळाच्या संकेतस्थळी जे ग्रंथ अंतरजालावर उपलब्ध आहेत, ते एकेक करून चाळणे, शोधणे (Browse and Surf) मोठे कष्टप्रद व कंटाळवाणे काम होऊन जाते. अशातून हे उपलब्ध ४४४ ग्रंथ प्रस्तावना (निवेदने) चाळून मंडळामार्फत प्रकाशित १७० ग्रंथांना तर्कतीर्थांनी लिहिल्याचे दिसून येते. त्यांची सूची या खंडाच्या परिशिष्टात (क्रमांक - १) दिलेली आहे. ती जिज्ञासूंनी पाहावी. या खंडात द्विरुक्ती दोष टाळण्याच्या हेतूने निवडक नि प्रातिनिधिक प्रस्तावना (निवेदने) अंतर्भूत करण्यात आली आहेत. त्या कोणत्या ते अनुक्रमणिका व प्रस्तावना संदर्भ सूची (क्रमांक - २) न्याहाळल्यास लक्षात येईल. द्विरुक्तीचा दोष पत्करून तर्कतीर्थांच्याच शब्दात सांगायचे तर, ‘एकूणच मराठी व्यासंगाचा व विद्वत्तेचा कस व शिस्त समाधानकारक नाही.’[२] त्यामुळे कष्टप्रद शोधावरच भिस्त ठेवावी लागते. खरं तर हा सारा प्रकल्प डोंगर खोदण्याचेच काम झाले आहे. जतन, दस्तऐवजीकरण, सूची व कोश निर्मिती या क्षेत्रात विविध विद्यापीठांमधील मराठी अधिविभाग, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मराठी राजभाषा संस्था व तिचे मध्यवर्ती ग्रंथालय (बदलापूर), महाराष्ट्र राज्य ग्रंथालय संचालनालय अनुदानित ग्रंथालये, मराठी संशोधन संस्था यांनी संयुक्तपणे भविष्यकाळात हे कार्य हाती घेणे आवश्यकच नाही तर अनिवार्य आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या समग्र प्रस्तावनांचा विचार करता त्या तीन प्रकारच्या दिसून येतात- अ) स्वत:च्या ग्रंथ, कोश, संपादनांना लिहिलेल्या, ब) महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाद्वारे प्रकाशित ग्रंथांना निवेदन रूपात लिहिलेल्या प्रस्तावना, (क) अन्य लेखकांच्या ग्रंथ, स्मरणिका, गौरवग्रंथ, संपादित ग्रंथ, कोश इत्यादींना लिहिलेल्या प्रस्तावना.

स्वत:च्या ग्रंथ, कोश, संपादने इ. च्या प्रस्तावनांचा विचार या प्रकल्पात त्या ग्रंथांचा ज्या खंडात अंतर्भाव करण्यात आला आहे, तेथे करण्यात आला आहे. उर्वरित प्रस्तावनांची मीमांसा येथे करण्यात आली आहे. या खंडाच्या परिशिष्टात (क्र. ३) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या समग्र साहित्याची सूची देण्यात आली असून प्रत्येक ग्रंथापुढे प्रस्तावनासंबंधी सूचना आहे. जिज्ञासूंनी ते परिशिष्ट पाहावे.

(अ) संपादित साहित्य प्रस्तावना

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची ग्रंथसंपदा विपुल आहे. परंतु त्यापेक्षा अधिक साहित्य असंकलित असल्याने हा समग्र वाङ्मय प्रकल्प मुख्यत: हाती घेण्यात आला आहे. तर्कतीर्थांनी केलेलं लेखन संस्कृत, मराठी, इंग्रजी, हिंदीत उपलब्ध आहे. त्यातील

काही मूळ तर काही भाषांतरित. त्यांनी मूळ लेखन संस्कृत, मराठीत केलेलं आहे. इंग्रजी, हिंदीतील लेखन भाषांतरित असावं. काही ठिकाणी भाषांतरकारांच्या नोंदी आहेत, काही ठिकाणी नाही हे भाषांतरकारांशी झालेल्या प्रत्यक्ष भेट, चर्चा, नोंदीतून स्पष्ट होतं. त्यांची प्रकाशित ग्रंथसंपदा निबंध, भाषण, लेख, चरित्र, कोश, लेखसंग्रह, सूची, तत्त्वज्ञान अशा साहित्य प्रकार नि विषयांवर आधारित आहे. पैकी काही संग्रह आहेत तर काही संपादने. यातील काहींना त्यांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत, तर काहींना नाही. प्रस्तावना असलेली ग्रंथसंपदा खालीलप्रमाणे असून त्यांच्या प्रस्तावना ते ग्रंथ या प्रकल्पातील ज्या खंडात समाविष्ट करण्यात आले आहे, तिथे त्यांचा अंतर्भाव करण्यात आला आहे. उर्वरित प्रस्तावना या खंडात अंतर्भूत आहेत. त्याची सूचना खाली त्या त्या ग्रंथांसमोर देण्यात आली आहे -

१) **शुद्धिसर्वस्वम्** (संस्कृत निबंध) (खंड-११ मध्ये समाविष्ट)
२) **जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद** (तत्त्वज्ञान) (खंड-११ मध्ये समाविष्ट)
३) **हिंदुधर्माची समीक्षा** (भाषणसंग्रह) (खंड-३ मध्ये समाविष्ट)
४) **वैदिक संस्कृतीचा विकास** (भाषणसंग्रह) (खंड-५ मध्ये समाविष्ट)
५) **राजवाडे लेखसंग्रह** (लेखसंग्रह संपादन) (या खंडात अंतर्भूत)
६) **लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह** (लेखसंग्रह संपादन) (प्रस्तावना खंडात अंतर्भूत)
7) **Discriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (Part I)** (Foreword is included in this volume) (खंड-१४ मध्ये समाविष्ट)
८) **आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत** (भाषणसंग्रह) (खंड - ४ मध्ये समाविष्ट)
९) **तर्कतीर्थ लेखसंग्रह (खंड-१)** (लेखसंग्रह) (या खंडात अंतर्भूत)
१०) **ज्योतिचरित्र** (चरित्र) (खंड-१२ मध्ये समाविष्ट)
११) **मराठी विश्वकोश** (नोंदसंग्रह) (खंड-१ मध्ये समाविष्ट)
१२) **धर्मकोश** (मीमांसा कोश) (या खंडात अंतर्भूत)

इथे देण्यात आलेल्या प्रस्तावनांव्यतिरिक्त ज्या प्रस्तावना उपरोक्त विविध खंडांत अंतर्भूत वा समाविष्ट आहेत, तिथे त्या प्रस्तावनांची चर्चा अभावाने दिसेल. इथे वरील सर्व बारा ग्रंथांच्या प्रस्तावनांची चर्चा, विवेचन, मीमांसा करण्यात आली आहे.

१) शुद्धिसर्वस्वम् (१९२८)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे सन १९१४ ते १९१९ अशा पाच वर्षांच्या कार्यकालात आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वती यांचेकडे प्राज्ञपाठशाळा, वाई येथे व्याकरण, न्याय, वेदांत शिकले. यातील उच्च शिक्षण घ्यायचे म्हणून त्यांनी काशीस प्रयाण केले. तिथे ते चतु:शास्त्री असलेल्या नित्यानंद पर्वतीयशास्त्री, राजेश्वरशास्त्री द्रविड, वामाचरण भट्टाचार्य इ. पंडितांकडून शिक्षण घेऊन व्याकरण, न्याय, मीमांसा आणि वेदान्ताचे

उच्च शिक्षण घेतले. त्या आधारे कलकत्त्याच्या शाासकीय संस्कृत महाविद्यालयातून सन १९२३ साली त्यांनी 'तर्कतीर्थ' पदवी संपादन केली व परत वाईस येऊन प्राज्ञपाठशाळेत वेदातील षट्‌दर्शने, तर्कशास्त्र, न्याय, वेदान्त शिकवू लागले. ते कार्य १९३० पर्यंत चालले. दरम्यानच्या काळात आपले गुरू नारायणशास्त्री मराठे यांच्या मार्गदर्शनाखाली तर्कतीर्थांनी सन १९२३ पासून धर्मसुधारणा चळवळीचे कार्य हाती घेतले. यावर्षी (१९२३) वाईत ब्राह्मण पोटजातीची परिषद संपन्न झाली. यात मुख्य विषय होता पोटजातीतील एकीकरण धर्मसंमत वा ग्राह्य मानायचे का? सनातनी पंडितांचा यास नकार होता. नारायणशास्त्री मराठे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी सुधारणावादी विचाराचे असल्याने असे एकीकरण ग्राह्य मानत व त्यासाठी शास्त्रातील पुरावे देत. असे प्रसंग पुढे वारंवार येऊन वादविवाद अटळपणे होत राहिला.

पुढे सन १९२६ ला (माघ, शके १८४७) सोनगीर, जि. धुळे येथे केशवदत्त महाराजांच्या पुढाकाराने धर्म परिषद संपन्न झाली. ही परिषद धर्मसुधारणेसंबंधीच्या विविध प्रश्नांवर धर्मपंडितांची मते जाणून घेण्यासाठी योजण्यात आली होती. इथे तर्कतीर्थांनी धर्मसुधारणांच्या बाजूने मत व्यक्त केले होते. पुढे या मतसंग्रहावर आधारित एक ग्रंथ अनंत कृष्णशास्त्री यांनी 'धर्मप्रदीप:'[३] नावाने प्रकाशित केला. त्यात चार भाग होते - १) प्रमाणप्रकाश: २) जातितत्त्वप्रकाश: ३) शुद्धितत्त्वप्रकाश: ४) विवाह प्रकाश:. पैकी तिसरा भाग असलेल्या 'शुद्धितत्त्वप्रकाश:'चा प्रतिवाद वा खंडन करण्यासाठी तर्कतीर्थांनी लिहिलेला निबंध म्हणजे 'शुद्धिसर्वस्वम्' होय. या निबंधात तर्कतीर्थांनी शुद्धीकरणासंबंधी सुधारवादी मत मांडले आहे. पूर्वी शुद्धीकार्याला विरोध असणाऱ्या सनातनी पक्षाकडून शुद्धीकरणासाठी अगडबंब प्रायश्चित्त सुचवले जात असे. जी पतित वा धर्मांतरित वा संसर्गी व्यक्ती असे ती प्रायश्चित्त ऐकून भीक नको पण कुत्रे आवर असे मनात म्हणून पतित राहणे पसंत करीत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या या ग्रंथ वा निबंधातून जिथे साम्याने किंवा अतिदेशाने (सादृश्याने) प्रायश्चित्त सांगितले असेल तेथे अर्धे प्रायश्चित्त सुचवले. इतकेच नव्हे तर प्रायश्चित्ताच्या अतिरेकास शह देण्यासाठी पतित वा पातक संतती (जी मूलत: निर्दोष असते, तिला खरे तर प्रायश्चित्ताची गरज असता नये) यासाठी एक तृतीयांश प्रायश्चित्त सुचवले आहे. विशेष म्हणजे यासाठी शास्त्राधार नमूद केले आहेत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींच्या 'शुद्धिसर्वस्वम्'ची प्रशंसा करत सदाशिवशास्त्री भिडे यांनी लिहले आहे की, ''प्रदीपकारांनी लोकसंग्रहाची कल्पनादेखील आपल्या मनास शिवू द्यावयाची नाही असा जणू निश्चयच केला आहे असे दिसते. शुद्धिकार्याला विरोध करण्याच्या भरात येऊन अस्पृश्यांपेक्षा म्लेंच्छ (म्हणजे मुसलमान, युरोपियन वगैरे जाती) धर्मदृष्ट्या उच्च होत असे बेधडक विधान केले आहे! या विधानाचा कोणीही तिरस्कारपूर्वक धिक्कारच करील. पण तसे काही न दर्शवता श्री. जोशी यांनी शास्त्रीय शब्दांनीच त्यांच्या सर्व विधानांचे खंडन केले आहे.''[४]

या ‘शुद्धिसर्वस्वम्’ निबंध ग्रंथास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ‘भूमिका’ शीर्षकाची प्रस्तावना लिहिली आहे, ती खरे तर वरील वर्ण्यविषयाचे (शुद्धी) विवेचन आहे; पण ते समजून घ्यायचे तर वरील सर्व पार्श्वभूमी प्रथम समजून घेणे आवश्यक असल्याने उपरोक्त विवेचन केले आहे. या भूमिकेत त्यांनी मांडले आहे की हिंदू धर्मातून ज्या काही व्यक्ती बाहेर पडल्या वा त्यांना बाहेर पाडले गेले त्यांना पुन्हा धर्मात प्रवेश करता येईल की नाही याबद्दल धर्मवेत्ते संभ्रमात आहेत. श्रुती, स्मृती, पुराण इ. चा अभ्यास करूनही अशा धर्मभ्रष्टांना पुन्हा धर्मात येण्याचा शास्त्रसंमत मार्ग नाही अशी त्यांची धारणा असते. हे मत शास्त्र नीट अभ्यासले नसल्याने असते. अन्य धर्म स्वीकारल्याने त्या व्यक्तीस नास्तिकाचा दोष लागतो. पण त्याच्या निरासाचे जे उपाय आहेत, ते अतिशयोक्त केले जातात. त्याची सोदाहरण मीमांसा या भूमिकेत आहे. ही उदाहरणे जात, धर्म, संबंध, नैतिकता इ. अंगाने करत स्पष्ट केले आहे की, यात मानवीय सहानुभूती ऐवजी शब्द प्रमाण, पारंपरिक निष्ठुरता अधिक असते. काही प्रसंगी तर निरपराधांनाही याचा त्रास सोसावा नि भोगावा लागतो. म्हणून लोकाचार समन्वय हाच त्यावर रामबाण उपाय होय. शास्त्रप्रामाण्य व लोकाचारात समन्वय हा करुणासागर समाज विद्वानांनी दाखवून भारतीयत्व जपावे असे आवाहन या भूमिकेत आहे. ‘शुद्धिसर्वस्वम्’ चा हा प्रबंध या विचारावर उभा आहे. ही प्रस्तावना म्हणजे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या समन्वयी व्यक्तिमत्त्वाची साक्ष होय.

२) जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद (१९४१)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या व्यक्तिमत्त्व व विचार-विकासाचा अभ्यास करताना लक्षात येते की, त्यांच्या जीवनाच्या २० ते ६० वयवर्षांच्या काळात मोठी स्थित्यंतरे घडून आली. संस्कृत पंडित, धर्मसुधारक, क्रांतिकारी, सत्याग्रही, स्वातंत्र्यसैनिक, काँग्रेसी गांधीवादी, मार्क्सवादी, रॉयवादी नि परत काँग्रेसी नि गांधीवादी असा परिवर्तनाचा परीघ राहलेला आहे. अहिंसा, हिंसा, क्रांती, परिवर्तन, हृदयपरिवर्तन, विकासवादी अशी मूल्यात्मक घडण नि चढउतार त्यांनी अनुभवले आहेत. सन १९३७ ते १९४८ हा काळ त्यांच्या जीवनातला मार्क्सवाद, रॉयवाद नि नंतर नवमतवाद असा वैचारिक क्रांतीचा राहिला आहे. या काळात मानवेंद्रनाथ रॉय त्यांचे गारूड त्यांच्यावर होते. नारायणशास्त्री मराठे तथा केवलानंद सरस्वती, महात्मा गांधी व मानवेंद्रनाथ रॉय या तिघांना ते आपल्या जीवनाचे प्रेरणास्थान मानत. धर्मसुधारणा, स्वातंत्र्य आणि परिवर्तन या तिन्हीत स्थित्यंतर हा स्थायीभाव राहिला आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी सन १९४० मध्ये 'Materialism'[५] नावाचा इंग्रजी ग्रंथ लिहिला. त्यापासून प्रेरणा घेऊन मराठी वाचकांसाठी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ‘जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद’ शीर्षक ग्रंथ लिहिला.

या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केल्याप्रमाणे मराठी साहित्यिक य. गो. जोशी यांनी विविध विद्वानांना विविध वादावर लिहायला सांगून ‘वादविवेचनमाला’ प्रकाशित केली होती. या

मालेतील हे ११वे पुष्प होय. पां.वा. गाडगीळ या मालेचे संपादक म्हणून कार्य करीत होते. य. गो. जोशी यांनी तर्कतीर्थांना जडवादावर लिहिण्याविषयी सुचवले होते. तेव्हा तर्कतीर्थांनी त्यांना समजावले की, जडवाद हा अनीश्वरवाद सांगितल्याशिवाय कळू शकत नाही. हे दोन्ही वाद म्हणजे एकाच विचाराच्या दोन बाजू होत. जडवाद हा त्याचा सकारात्मक पक्ष (Positive) आहे तर अनीश्वरवाद वा नास्तिकवाद त्याचे अभावात्मक रूप (Negative) होय.

जडवादाच्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी ही विचारधारा संक्षेपाने परंतु साक्षेपाने मांडली आहे. त्यांचे म्हणणे होते की विधायक कल्पनेवरच अभावात्मक कल्पना अवलंबून असते. जी माणसे विज्ञानाची बौद्धिक भूमिका नीट लक्षात घेतात, त्यांच्या मनोभूमीत ईश्वर वासच करू शकत नाही. हा ग्रंथ म्हणजे तात्त्विक जडवादाची प्रस्तावनाच होय. जग नि जीवन नीट समजून घेण्यासाठी जड (Matter), जीव (Life) आणि चेतन (Mind or Soul) ही तत्त्वे समजून घेणे आवश्यक असते. सगळे वाद-विचार खरे तर या तत्त्वांच्या संबंधांचीच परोक्ष-अपरोक्ष चर्चा करीत असतात.

सदरचा दीर्घ निबंध वा ग्रंथ लिहिण्यामागे तर्कतीर्थांची विशिष्ट दृष्टी होती. विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध हा धर्मसुधारणांना गती देणारा काळ राहिला आहे. समाज युरोपातील प्रबोधन पर्व नि पुनरुज्जीवन पर्व यातून जसा प्रगल्भ, भौतिकवादी, पुरोगामी बनला तसा भारत बनायला हवा अशी तळमळ या लेखनामागे होती. पहिल्या महायुद्धानंतरचा बदलता सोविएत नि दुसऱ्या महायुद्धानंतरचा उभा राहू पाहणारा जपान तर्कतीर्थांच्या पुढे होता. वेदाध्ययनातून पौर्वात्य विचारधारा वा वाद तर्कतीर्थ कोळून प्यालेले होते. स्वातंत्र्यलढ्यातील तुरुंगवासात कर्णिक बंधूंच्या संपर्कामुळे (द्वा. भ. कर्णिक आणि व. भ. कर्णिक) मार्क्सवाद ते समजू लागले होते. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या सहवासामुळे तर तर्कतीर्थांच्यात वैचारिक कायाकल्पच घडून आलेला होता. त्यामुळे भारत हा पुरोगामी बनला पाहिजे अशी पक्की खूणगाठ त्यांच्या मनाने स्वीकारली होती. जडवाद वा अनीश्वरवाद स्वीकारल्याशिवाय तरणोपाय नाही याची खात्री त्यांना पटलेली होती. त्याची कबुली देत 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद'च्या प्रस्तावनेचा समारोप करत तर्कतीर्थ म्हणतात की, ''आपली प्रगती जडवादावाचून अडून राहिली आहे. जडवादाने आपल्या विचारक्षेत्रात व वाङ्मयक्षेत्रात प्रवेश केल्याशिवाय आपल्या बुद्धीचे जाड्य नष्ट होणार नाही. ज्या बुद्धीस जडवादाचे आकलन होत नाही, ती जड असते. आपल्या सामाजिक बुद्धीतील व कर्मातील मांद्य व आंध्य नष्ट करण्यास तात्त्विक जडवादच समर्थ आहे. तात्त्विक जडवाद हा कलात्मक कर्म व ज्ञान-रूप विचार यांचा बलवान असा आधार आहे. त्याच्याशिवाय, ईश्वरवादाच्या सोनेरी व सुंदर आवरणाखाली दडलेल्या सामाजिक अन्यायाचा व मानवी दास्याचा शुद्ध बुद्धीच्या न्यायासनासमोर निकाल लागणार नाही.''[६]

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'जडवाद' या छोट्या पुस्तकाने महाराष्ट्रात मात्र मोठी क्रांती केली. प्रा. नरहर कुरुंदकर आपल्या नास्तिक होण्याचे श्रेय या ग्रंथास देतात. ते एका मुलाखतीत म्हणतात की, ''पुस्तकाच्या दृष्टीने अत्यंत प्रभावित झालो ते लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'जडवाद' या पुस्तकामुळे. ...मी जडवादी झालो आणि नंतर नास्तिक झालो. स्नान शिल्लक राहिलं, संध्या संपली.''[७]

३) हिंदुधर्माची समीक्षा (१९४१)

हे पुस्तक म्हणजे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी सन १९४० मध्ये नागपूर विद्यापीठ आयोजित 'श्री श्रीधर गणेश परांजपे व्याख्यानमाला' अंतर्गत दिलेल्या तीन भाषणांचा संग्रह होय. या ग्रंथास तर्कतीर्थांनी प्रथम आवृत्ती (१९४१) आणि तृतीय आवृत्ती (१९८४) अशा दोन प्रस्तावना लिहिल्या आहेत.

पहिल्या प्रस्तावनेनुसार या व्याख्यानांद्वारे तर्कतीर्थांनी हिंदू धर्माची ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय समीक्षा केली आहे. धर्म समीक्षा धर्मविध्वंसक नास्तिक्य मानले जाते, हा चुकीचा दृष्टिकोन आहे. कार्ल मार्क्सने म्हटले होते की सर्व समीक्षेचा खरा प्रारंभ धर्म समीक्षा होय. (The criticism of religion is a begining of all criticism.) हिंदुधर्मसमीक्षा ग्रंथाची ही प्रेरणा आहे. हा ग्रंथ तर्कतीर्थांनी मार्क्सवादी दृष्टीने लिहिला आहे. पहिल्या व्याख्यानात त्यांनी समाजरचनेचे नियम, संस्कृती व धर्म यांची गल्लत करण्याची अनेक पंडितांना सवय असते. त्यामुळे घोटाळे होतात. म्हणून यात त्यांनी समाजरचना, संस्कृती व धर्म यांच्या संबंधांवर प्रकाश टाकला आहे. दुसऱ्या व्याख्यानात धर्माची व्याख्या व धर्माच्या ज्ञानाचे साधन यासंबंधी प्राचीन भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी जी अत्यंत सूक्ष्म व मूलगामी चर्चा केली आहे तिचा परामर्ष घेण्यात आला आहे, तर तिसऱ्या व्याख्यानात हिंदू धर्माच्या सामान्य व विशेष स्वरूपाची, अंगोपांगांची, विविध व विचित्र शाखोपशाखांची, ऐतिहासिक क्रमाची आणि ऐतिहासिक कार्यकारणपरंपरेची मांडणी केली आहे.

तर्कतीर्थांच्या मतानुसार हिंदू धर्मावर टीका करणे हे फारच जबाबदारीचे व अनेक कारणांस्तव अवघड काम आहे. पण अशी टीका केली नाही तर धर्म अंधश्रद्धेच्या आहारी जाण्याचा धोका असतो. धर्मात सुधारणा आवश्यक असते व टीकेतून ती होते. या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी नमूद केले आहे की, ''स्वत:च्या परंपरेच्या विरुद्ध बंड करणारा बुद्धिवादच स्वत:च्या राष्ट्रात व समाजात उच्चतर स्थित्यंतर घडवून आणू शकतो. परंतु पूर्वपरंपरेचे लंगडे समर्थन करणाऱ्या विचारसरणीसच भारतीय समाजात अग्रपूजेचा मान आहे. परंपरा गत मूल्यांची तपासणी करणारी, जुन्या संस्था, जुने विचार आणि जुने आचार यांची दयामाया न ठेवता शास्त्रीय रीतीने छाननी करणारी, चालू समाजरचना आणि धर्म यांच्यावर बौद्धिक हल्ला करणारी व सामाजिक नवजीवनास प्रसविणारी चिकित्सा सोसण्याइतके मानसिक बल फार थोड्या भारतीयांच्या ठायी शिल्लक आहे.''[८] तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

यांच्या सारखे पुरोगामी तत्त्वचिंतकच शास्त्ररूपी शस्त्रांनी असा मुकाबला करत समाज पुढे नेत असतात.

आज आपण या ग्रंथ प्रकाशनाच्या सहा दशकांनंतर हिंदू धर्मात ज्या सुधारणा पाहतो त्यात या ग्रंथाचा सिंहाचा वाटा आहे. हा ग्रंथ प्रकाशित झाला तेव्हा अनुकूल, प्रतिकूल अशी मोठी चर्चा दीर्घकाळ होत राहिली. वादविवाद झाले. पण अंतिमत: सुधारणावादी विचारांचीच सरशी कालौघात समाजात होत राहते. रूळ बदलताना खडखडाट होतोच, म्हणून कधी कोणी घड्याळाचे काटे उलटे फिरविल्याचा इतिहास नाही. डॉ. केशव लक्ष्मण दप्तरी, ना. गो. चाफेकर, गो. रा. राजोपाध्ये, वि. वि. दीक्षित, कॉम्रेड शरद पाटील, डॉ. यशवंत मनोहर प्रभृती मान्यवरांनी या ग्रंथाचे परीक्षण व समीक्षा केलेली आहे. डॉ. के. ल. दप्तरी व तर्कतीर्थांचा या प्रश्नी झालेला पत्रव्यवहार प्रसिद्ध आहे. या ग्रंथाचे योगदान अधोरेखित करत डॉ. यशवंत मनोहर यांनी म्हटले आहे की, 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात एकूणच धर्मसंस्थेची चर्चा जागतिक पातळीवरून तर्कतीर्थांनी केली आहे. धर्माची निर्मिती माणूस केव्हा करतो, धर्माचा उपयोग स्वत:च्या वर्चस्वासाठी धुरीण कसे करतात आणि मूल्यदृष्ट्या धर्माचा ऱ्हास कसा होतो याची आणि संस्कृतीचीही अत्यंत रेखीव चर्चा तर्कतीर्थांनी या प्रबंधात केली आहे. ती करताना जगातल्या तत्त्वज्ञांच्या आणि वैज्ञानिकांच्या साक्षी नोंदवल्या आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञान आणि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान या दोन्हींचा त्यांचा तलस्पर्शी व्यासंग होता. विज्ञानाच्या तथ्यांशी आणि आधुनिक ज्ञानमीमांसेतील सत्याशी भारतीय तत्त्वज्ञान कुठे व कसे जुळते ते पाहण्याचा ध्यास शास्त्रीजींनी घेतला होता. या ज्ञानमीमांसेचे प्रत्यंतर आपणास 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात येते.''[९]

'हिंदुधर्माची समीक्षा'च्या सन १९८४ च्या तिसऱ्या आवृत्तीस लिहिलेली प्रस्तावना त्यांच्या 'सर्वधर्मसमीक्षा' या सन १९७६ च्या मुंबई विद्यापीठ आयोजित सेनापती बापट व्याख्यानमालातील दोन भाषणांसह अंतर्भूत ग्रंथाचीपण आहे. या व्याख्यानमालेत नंतर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'धर्माचे मानसशास्त्र व समाजशास्त्र' विषयावरील व्याख्यान सन १९७९ मध्ये दिले होते. ते या 'सर्वधर्मसमीक्षा' ग्रंथात नाही. मात्र आपला हा जो 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्प आहे, त्याच्या तिसऱ्या खंडात ते 'सर्वधर्मसमीक्षा' ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले आहे.

तर ही जी सुधारित म्हणण्यापेक्षा नवी, स्वतंत्र प्रस्तावना आहे, तीत ते समजावतात की, फ्रेंच इहवादी तत्त्ववेत्ता ऑगस्ट कोंतच्या मतानुसार मानव विकासावस्थेत तीन विचार-पद्धती श्रेणी क्रमाने विकसित झाल्या आहेत - १) धर्मप्रधान विचारसरणी २) अधिक प्रगत परतत्त्वप्रधान विचारसरणी ३) वैज्ञानिक विचासरणी. धर्मप्रधान किंवा परतत्त्वप्रधान विचारसरणींपेक्षा वैज्ञानिक वा भौतिक विचारसरणीमुळे लोकभ्रम दूर होईल असे वाटले होते. पण प्रत्यक्षात तसे झाले नाही. रशियामध्ये धर्मशिक्षणाला बंदी आहे; पण तिथे

धर्मप्रभाव समाजात टिकून आहे. अमेरिकेतील एका झटपट मतमोजणी (गॅलप पोल) मध्ये ९४[३] लोक धर्मविश्वासी निघाले. ऑगस्ट कोंतच्या विचारानुसार देवाच्याऐवजी समाजाची पूजा आरंभली तर धर्मविरोधी विज्ञाननिष्ठ मानवतावादी समाज संघटन शक्य आहे. श्रद्धाळू धार्मिक संप्रदाय आणि विवेकबुद्धीनिष्ठ इहवादी संप्रदाय यांच्यात सामंजस्य निर्माण करण्याचे प्रयत्न गेली २५० वर्षे सुरू आहेत. विज्ञान व धर्म समन्वय ही सर्वथा वेगळी गोष्ट होय. भिन्नधर्मीय स्पर्धेतून द्वेष, क्षोभ जन्मतो. सर्वधर्म समीक्षेतून सर्व धर्मसमन्वय ही आदर्श गोष्ट झाली. सर्वधर्मांचा महासमन्वय करणारे तत्त्वज्ञान 'भगवद्गीते'ने सांगितले आहे. अद्वैत वेदांतात याचा पुरस्कार वेगळ्या पद्धतीने करण्यात आला आहे. अविरोध महाधर्म समन्वय हाच यावरील उपाय असल्याचे या प्रस्तावनेतून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना सुचवायचे आहे.

४) वैदिक संस्कृतीचा विकास (१९५१)

श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे (इचलकरंजी) व्याख्यानमाला, १९४९ अंतर्गत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी पुणे विद्यापीठात 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' विषयावर सहा व्याख्याने दिली. या भाषणांचा संग्रह म्हणजे सदर ग्रंथराज होय. या सहा व्याख्यानांचे विषय होते - १) वेदकालीन संस्कृती, २) वेदांची तार्किक प्रज्ञेत परिणती, ३) वैदिकांची कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था, ४) इतिहास पुराणांची व रामायणाची संस्कृती, ५) बौद्ध व जैन यांचा धर्मविजय, ६) आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन. ५६९ पृष्ठांच्या या ग्रंथराजाची पहिली आवृत्ती सन १९५१ ला प्रकाशित झाली. सन १९५५ ला या ग्रंथास साहित्य अकादमी पुरस्कार लाभला. मराठीस या ग्रंथाने साहित्य अकादमीची परंपरा सुरू केली. सन १९५१ च्या आवृत्तीस तर्कतीर्थांनी १२ पृष्ठांची प्रस्तावना लिहिली होती. वीस वर्षांनंतर या ग्रंथाची दुसरी सुधारित व संवर्धित आवृत्ती प्रकाशित झाली, तेव्हाही त्या आवृत्तीसाठी म्हणून ६ पृष्ठांची प्रस्तावना लिहिली. या दोन्ही आवृत्त्यांच्या प्रस्तावनांचा इथे विचार कण्यात येत आहे.

पहिल्या प्रस्तावनेनुसार तर्कतीर्थांनी प्रारंभीच स्पष्ट केले आहे, की वैदिक संस्कृती म्हणजे भारतीय संस्कृती होय. या संस्कृतीचा काळ चार ते पाच हजार वर्षांचा आहे. वैदिक संस्कृतीच्या विकासक्रमाचे हे सारभूत संकलन होय. वेदकालापूर्वी इथे वैदिकेतरांची संस्कृती होती. द्रविड व शूद्रांचे तत्कालीन आचारविचार म्हणजे वेदपूर्वकालीन संस्कृती होय. पण ती आपले प्रभावी व अखंडित अस्तित्व सिद्ध करत नाही. संन्यास, दीक्षा, योग, मूर्तीपूजा यांचा संबंध वेदपूर्वकालीन संस्कृतीशी दाखवता येतो. संस्कृतीची दोन रूपे असतात - १) भौतिक, २) आध्यात्मिक. आध्यात्मिक रूप मानसिक असते, तर भौतिक व्यवहारी. अध्यात्म विचार आहे, तर भौतिक आचार. संस्कृतीची ही रूपे काल्पनिक होत. तर्कतीर्थांनी या प्रबंधात आध्यात्मिक शक्तीच्या अंगाने अधिक विचार व चर्चा केलेली आढळते.

यापूर्वी आपण धर्मावर आधारित भाषण संग्रह 'हिंदुधर्माची समीक्षा'च्या प्रस्तावनेवर विचार केला आहे. तिथे धर्मचर्चा, चिकित्सा ही मार्क्सवादी विचारधारेतून केली गेली होती. इथे आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तींवरही आधिपत्य गाजवू शकते, या धारणेच्या आधारे संस्कृती मीमांसा करण्यात आली आहे. मानववंशशास्त्रज्ञांच्या (Antropologist) मतानुसार जगात ज्या विविध संस्कृती आहेत, त्या मूलत: एकच मानव संस्कृती होय. महानदी निराळी असली तरी नदी म्हणून तिचा सामान्य धर्म एकच असतो, तसे संस्कृतीचेही असते. ती मूलत: एकच असते. कोणतीही संस्कृती म्हणजे त्या प्रदेश, मानव समाजाचे भाषा, धर्म, कला, स्थापत्य, शेती, व्यापार, साहित्य रूप होय. जगातील आजच्या चिनी, हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन इ. संस्कृती स्वतंत्रपणे विकसित झालेल्या आहेत. कारण पूर्व काळात स्थित्यंतर, संपर्काचा अभाव होता. आज आपण असे पाहतो आहोत की पाश्चात्त्य संस्कृतीचा प्रभाव जगभर आहे. व्यापार, वाहतूक व संपर्क साधनांनी जगास खेडे बनवले. पूर्वी तसे नव्हते.

पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या माध्यमातून जो वैश्विक प्रचार, प्रसार झाला, त्याने सर्व राष्ट्रे व तेथील समाज प्रभावित केला आहे. हा प्रभाव मुख्यत: भौतिक आहे. तो उद्योग, व्यापार, यंत्र, तंत्र, विज्ञान इ.तून सर्व राष्ट्रांच्या अंतरंगात प्रवेश केला आहे. हा प्रवेश एकीकडे समाजाचा उत्कर्ष करतो तर दुसरीकडे नाश. या पाश्चात्त्य संस्कृतीचे स्वरूप पेटलेल्या मशालीसारखे आहे. मशाल मार्गदर्शक असते तशी संहारकही. तुम्ही तिचा कसा वापर करता यावर परिणाम अवलंबून असतो. आज वैश्विक संस्कृती निर्माण होत आहे. त्यातून परंपरागत संस्कृतींना उजाळा दिला जात असून ही स्वागतार्ह बाब आहे. विश्वव्यापी संस्कृती निर्माण करणे सर्व राष्ट्रातील मानवांचे आद्य व श्रेष्ठ कर्तव्य आहे. भारतीय संस्कृती या महासमन्वयात भागीदार होऊन विशाल शक्तीचे पोषण करू शकेल असा विश्वास तर्कतीर्थांना असल्याने त्यांनी त्यादृष्टीने 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' लिहिला आहे.

वैदिक अर्थात भारतीय संस्कृतीचे स्वरूप स्पष्ट करत या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी म्हटले आहे की, ''ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार या संज्ञेने या भारतीय संस्कृतीच्या शुभ शक्तीचा बोध होतो. वैदिक संस्कृतीचे तेच अंतिम सार आहे. आजपर्यंतच्या विकासाची हीच बीजशक्ती आहे.''[१०]

असे असले तरी या संस्कृतीस वर्तमानात उतरती कळा येत आहे. या प्रत्ययाची कारणमीमांसा करत तर्कतीर्थ सांगतात, की त्याची चार अवलक्षणे (अनिष्टसूचक वा दुश्चिन्ह) आहेत - १) पिंडपोषणास आवश्यक असलेल्या अर्थपर प्रवृत्तीचा अभाव, २) परकीय आक्रमणांत पराभव, ३) प्रगतीच्या सर्व क्षेत्रांत अनिर्बंधपणे स्वातंत्र्य भोगण्यास प्रत्यवाय (विरोध) करणारी परंपरागत समाजव्यवस्था, ४) येथील सर्वसामान्य माणसांचा जीवन वा जगाकडे पाहण्याचा उपेक्षेचा दृष्टिकोन. यावर उपाय सुचवत सदर प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ सल्ला देतात की, येथील माणसांची परलोकवादी दृष्टी बदलायची तर मोठे शैक्षणिक प्रयत्न

आवश्यक आहेत. त्यासाठी समाजात वैचारिक क्रांती अनिवार्य. वैचारिक क्रांतीशिवाय नवी दृष्टी असंभव. राजा राममोहन रॉय, लोकमान्य टिळक, योगी अरविंद, महात्मा गांधी आध्यात्मिक होते याचा खरा अर्थ ते सद्गुणी, पराक्रमी, ज्ञानी होते हा होय. येथील शैव, वैष्णव, जैन, बौद्ध धार्मिक दर्शनांची प्रेरणा नैतिक होती, म्हणजे मानवी कल्याणपर होती. त्यासच परमार्थ मानला जात असे. तीच अंतिम विश्वव्यापी प्रेरणा होय, हे या 'वैदिक संस्कृतीचा विकास'चे सांगणे आहे.

विख्यात विदुषी दुर्गा भागवत यांनी या ग्रंथाची भलावण करत म्हटले आहे की, ''तर्कतीर्थांचा हा ग्रंथ एक अप्रतिम ग्रंथ आहे. कारण या विषयातल्या विचारांची मांडणी स्वतंत्र मानवतावादी दृष्टिकोन ठेवून त्यांनी केलेली आहे. अफाट विषय मोजक्या जागेत मुद्यापुढे मुद्दे ठेवून व्यक्त करण्याची हातोटी ही या विषयांत वर्षानुवर्षे रमून गेलेल्या आणि जगाच्या सर्व संस्कृतींचा सूक्ष्म आढावा घेऊ शकणाऱ्या प्रतिभेलाच केवळ पेलेल अशी आहे. तिचे अनुकरण करणे शक्य नाही. जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे हे पुस्तक एक उत्कृष्ट प्रत्यंतर आहे.''[११] हे वर्णन या प्रस्तावनेसही लागू पडते.

यानंतरच्या सन १९७१ च्या सुधारित व संवर्धित आवृत्तीस जी प्रस्तावना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिली आहे ती पर्याप्त संक्षिप्त असून तिचा भर संस्कृतीच्या पुराव्यांवर आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार, भाषा आणि साहित्य या दोहोत संस्कृती जितकी प्रत्ययास येते, तितकी ती अन्य संसाधनात नाही. त्याचे कारण भाषा ही संस्कृतीचे समावेशक असे मुख्य वाहन आहे. भाषा व साहित्याच्या अभावी संस्कृती गूढतेतच गुरफटलेली राहते. साहित्याने प्राप्त होणाऱ्या विचारात व ज्ञानात भूत, भविष्य व वर्तमान जीवन घडवण्याचे अनंत सामर्थ्य असते. विद्यमान भारतीय संस्कृतीच्या वैचारिक सामर्थ्याचे मूळ अधिष्ठान वैदिक साहित्य व संस्कृतीच होय. वैदिक साहित्यात जे निसर्गशक्तीचे सौंदर्य प्रत्ययास येते, तेच तिचे खरे बलस्थान होय. 'ऋग्वेदा'तील उषासूक्ते, सूर्यसूक्ते, वायुसूक्ते, पर्जन्यसूक्ते, अग्निसूक्ते, जलसूक्ते, वरुणसूक्ते दुसरे काय आहे? विश्व हे नियमबद्ध आहे, असा विश्वास 'ऋग्वेद' मधील भारतीयांना (ऋषी, मुनी) होता. 'ऋत्' चा अर्थ सत्य होय. 'ऋत्' म्हणजे नियमित आचरावयाचे व्रत. 'ऋत्' म्हणजेच नीतिनियम. वैदिक व वैदिकोत्तर संस्कृत साहित्याने भारतीय संस्कृतीस विश्वविषयक सौंदर्यदृष्टी, तात्त्विक चिंतन करण्याची पद्धती, तार्किक विचारसरणी आणि मूलभूत नैतिक संकल्पना दिली अशी तर्कतीर्थांची धारणा होती. ती त्यांनी या प्रस्तावनेत विस्ताराने विशद केली आहे. संस्कृत भाषेने व साहित्याने भारताचा भौगोलिक निसर्ग आत्मसात करून भारतीय एकात्मतेचे परिपोषण केले आहे, असे त्यांचे मत या प्रस्तावनेत प्रतिबिंबित झाले आहे. नंतरच्या काळात बुद्ध व महावीर यांनी धार्मिक व तार्किक विचार व्यक्त करण्यासाठी लोकभाषा म्हणून प्राकृत (पाली, अर्धमागधी) भाषेचा प्रयोग केला.

ही दुसरी आवृत्ती सुधारित व संवर्धित असून अनेक ठिकाणी मौलिक भर तर्कतीर्थांनी टाकली आहे. पहिल्या व दुसऱ्या आवृत्ती व प्रस्तावनेत दोन दशकांचे अंतर आहे. या काळात तर्कतीर्थांमध्ये मोठे बदल घडून आले. पहिल्या प्रस्तावनेच्या शेवटी भारतीय कालगणना (आश्विन शुद्ध ६ शके १८७३) आहे, तर दुसऱ्या प्रस्तावनेशेवटी पाश्चात्त्य (२८ मे १९७१) कालगणना नमूद आहे.

५) राजवाडे लेखसंग्रह (१९५८)

इतिहासाचार्य विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे (१८६३ ते १९२६) यांनी मराठ्यांचा इतिहास, मराठी भाषेचे व संस्कृतचे ऐतिहासिक व्याकरण, जुन्या (प्राचीन) मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, भारतीय इतिहासाची समाजवैज्ञानिक चिकित्सा, भारतीय विवाह संस्थेचा इतिहास अशी मूलभूत स्वरूपाची कार्ये करून मराठीत इतिहास लेखनाची वैज्ञानिक व वस्तुनिष्ठ परंपरा कायम केली. त्यांनी जे विपुल व विविधांगी लेखन केले त्यातील प्रातिनिधिक लेखनाचा संग्रह म्हणजे ‘राजवाडे लेखसंग्रह’ होय. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी त्याचे संपादन केले असून त्यास त्यांनी प्रस्तावनाही लिहिली आहे. या लेखसंग्रहात वि. का. राजवाडे यांच्या विविधांगी लेखनाचे प्रातिनिधिक प्रतिबिंब म्हणजे हा लेखसंग्रह होय. सदर लेखांची निवड तर्कतीर्थांनी ‘साहित्यगुणालंकार’ निकषावर केली आहे. वि. का. राजवाडे यांनी जे लेखन केले त्यामागे एक विशिष्ट दृष्टी होती. भारतीय समाजास पुनरुज्जीवन प्रेरणा मिळावी अशी धडपड त्यामागे होती. भारतीय स्वाभिमान आणि वैज्ञानिक संस्कृती या दोन्हीचा लाभ झाल्याशिवाय भारतात युरोपसारखे नवजीवन अवतरणार नाही अशी खात्री असल्याचा राजवाडे यांचा विश्वास तर्कतीर्थांनी आपल्या या प्रस्तावनेत व्यक्त केला आहे. या प्रस्तावनेत त्यांनी वि. का. राजवाडे यांच्या एकंदर जीवन, साहित्य व कार्य, विचारांचा संक्षेपाने आढावा घेऊन त्यांचे व्यक्तिमत्त्व वाचकांपुढे उभे करत त्यांचे कार्य अनवट (प्रभावी) कसे होते ते रेखांकित केले आहे.

नव्या ज्ञानाचा प्रकाश समाजास लोकभाषेतून मिळायला हवा या उद्देशाने वि. का. राजवाडे यांनी ‘भाषांतर’ हे मासिक सुरू केले होते. ते अल्पजीवी ठरले तरी प्लेटोच्या 'On Republic' सारख्या विश्वविख्यात कृतीच्या भाषांतराचे आरंभिक खर्डे याच मासिकातून प्रकाशित झाले होते, हे कोण विसरेल? वि. का. राजवाडे यांचे जीवित कार्य म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या ‘मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने’ (१८९८-१९२३) चे २२ खंड हा इतिहास लेखन पद्धतीचा दीपस्तंभ होय. वि. का. राजवाडे यांनी ‘विश्ववृत्त’, ‘ग्रंथमाला’, ‘सरस्वती मंदिर’, ‘प्राची प्रभा’, ‘इतिहास व ऐतिहासिक’, ‘रामदास व रामदासी’, ‘केसरी’, ‘संशोधन वृत्त’ सारख्या नियतकालिकातून विपुल लेखन केले. ते आपणास ‘इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे समग्र साहित्य’ च्या १३ खंडांमध्ये वाचनास उपलब्ध आहे. चित्रशाळा, पुणे प्रकाशित ‘संपूर्ण साहित्य संग्रह’चे तीन खंड - समग्र राजवाडे उभा करतात.

वि. का. राजवाडे यांच्या साहित्य साधनेचा गौरव करत या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, ‘त्यांनी अनिकेत बनून; परंतु स्थिरमतीने साहित्य लेखन केले. पत्नी निधनानंतर ते परिव्राजक म्हणजे चित्रयात्री बनले. मितनिद्रा व मित आहारविहार याचे पथ्य सांभाळल्यामुळे इतके विपुल लेखन करू शकले. नाही म्हणायला विडीचे व्यसन हाच शीण घालवायचा मार्ग होता. ‘माणूस काम करून मरत नाही, आळसाने मरतो’ अशी वि. का. राजवाडे यांची धारणा होती. तर्कतीर्थांनी या प्रस्तावनेत राजवाडे यांच्या इतिहासलेखनसंबंधी धारणा नि दृष्टिकोनासंबंधी विस्ताराने विवेचन केले आहे. त्यातून भारतीय इतिहास लेखनाची मूलतत्त्वे स्पष्ट होण्यास साहाय्य होते. राजवाडे यांचे इतिहासलेखन म्हणजे वैज्ञानिक लेखनाचा वस्तुपाठच म्हणावा लागतो. त्यांनी साहित्य, इतिहास, समाज अशी गुंफण करत लेखन केल्याने ते एकांगी राहत नाही, हेही तर्कतीर्थांनी या प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. याशिवाय वि. का. राजवाडे यांच्या संस्थात्मक कार्यावरही या प्रस्तावनेत प्रकाश टाकण्यात आला आहे. भारत इतिहास संशोधन मंडळाचे कार्य या संदर्भात महत्त्वाचे ठरते.

वि. का. राजवाडे यांनी स्वीकारलेली इतिहास कल्पना ही पाश्चात्त्य विचारवंतांनी मान्य केलेली संकल्पना होय. ती स्वीकारून त्या पद्धतीने लेखन करायचा कटाक्ष त्यांनी पाळला. असा कटाक्ष पाळणारे ते पहिले भारतीय इतिहासकार होत. म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या लेखसंग्रह संपादनाचा घाट घातला. साहित्य अकादमीने हे संपादन प्रकाशित करून राजवाडे यांच्या जीवन, कार्य, विचारास एका अर्थाने राष्ट्रीय मान्यता देण्याचे कार्य केले आहे.

६) लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह (१९६९)

‘‘टिळकांच्या निष्ठेला अपवाद नाही. इतरांच्या लेखनात हे अपवाद मधूनमधून आढळतात. टिळकांच्या लेखांत लोकशाही स्वातंत्र्याचे मूल्य केव्हाही खाली जात नाही, परकीय पारतंत्र्याच्या विरुद्ध लढण्याचा बाणा कोठेही वाकत नाही. अंतिम स्वार्थत्यागाची प्रतिज्ञा कोठेही सुटत नाही वा मर्यादित होत नाही. याच्या उलट इतरांच्या लेखनात असे क्वचित घडलेले दिसते. टिळकांची स्वराज्याची प्रतिज्ञा ही भीष्मप्रतिज्ञा आहे, या प्रतिज्ञेने स्वत:चे मरण डोळ्याने पाहिले आहे. त्यामुळे टिळकांचे लेखन हे भारताच्या उद्योगपर्वापर्यंतच्या स्वातंत्र्ययुद्धाचे गद्य महाकाव्य बनले आहे.’’[१२] तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ‘लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह’च्या ६१ पानी दीर्घ प्रस्तावनेचा समारोप करताना काढलेले हे उद्गार म्हणजे या लेखसंग्रहातील लोकमान्य टिळकांच्या लेखनातून त्यांना उमजलेले टिळकांचे व्यक्तिमत्त्वच! या लेखसंग्रहात तर्कतीर्थांनी ‘केसरी’मधील निवडक लेखन संपादित करून सादर केलं आहे. ते करताना हे लेखन लोकमान्य टिळकांचेच आहे याची प्रा. न. र. फाटक यांच्या सारख्या इतिहास तज्ज्ञ व टिळक अभ्यासकाकडून खात्री करून घेतल्याचे प्रस्तावनेतून लक्षात येते.

सदरच्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी हा लेखसंग्रह संपादित करताना जे सात विषय विभाग पाडले आहेत, त्या आधारे लोकमान्य टिळकांच्या 'केसरी'तील लेखनाची चिकित्सा केली आहे. १) आधी सामाजिक की राजकीय, २) स्वराज्य हा जन्मसिद्ध हक्क, ३) काँग्रेस अर्थात् राष्ट्रीय सभा, ४) हिंदू-मुसलमान संबंध, ५) परतंत्र भारताच्या आर्थिक समस्या-शेती, स्वदेशी व बहिष्कार, ६) शैक्षणिक प्रश्न व राष्ट्रीय शिक्षण, ७) संकीर्ण - (अ) शिवाजी उत्सव, गणेशोत्सव व राष्ट्रीय उत्सवांची आवश्यकता, (ब) धर्म व तत्त्वज्ञान, (क) कै. महादेव गोविंद रानडे, स्वामी विवेकानंद, आगरकर व गोखले. या सात विभागांत 'केसरी'मधील टिळकलिखित ८० लेखांचा समावेश करण्यात आला आहे. दीर्घ प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी या लेखांचा विस्ताराने परामर्ष घेतला आहे. टिळक युगात चार विचारधारा भारताच्या राजकीय पटलावर सक्रिय होत्या - १) क्रांतिकारी, २) समाजसुधारणावादी, ३) सामाजिक व राजकीय सुधारणा समांतर करू इच्छिणारी, ४) भारतीय अधोगतीस परकीय सत्ता जबाबदार मानणारी. लोकमान्य टिळक चौथ्या विचारधारेचे प्रतिनिधी होते. तरी त्यांना सशस्त्र क्रांतीचे समर्थक मानले जाई. तर्कतीर्थांनी आपल्या या प्रस्तावनेत टिळक चरित्रकार धनंजय कीर, प्रा. य. दि. फडके तथा गायत्री पगडी प्रभृतींच्या मतांचे खंडन करून लोकमान्य टिळकांना गांधीमार्गाचे पहले उपासक सिद्ध केले आहे. इतकेच नव्हे तर टिळक युगातूनच गांधीयुगाचा प्रारंभ झाला हे स्पष्ट केले आहे. 'मी जे लिहीन ते कायद्याच्या सीमेत राहूनच लिहीन' हा टिळकांचा बाणा अधोरेखित केला आहे. तर्कतीर्थांनी अन्य एका ठिकाणी महात्मा गांधी नि लोकमान्य टिळक यांच्यातील फरक सांगत म्हटले आहे की, 'लोकमान्य कायदा मानत, तर महात्मा गांधी कायदेभंगाची स्वीकृती व समर्थन करत.'

'लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह' प्रस्तावनेत लोकमान्यांच्या लेखनाच्या विशेष अनुभूतीची शुद्धता सांगून ती प्रा. बा. सी. मर्ढेकर वर्णित 'वाङ्मयीन महात्मता' असल्याचे नमूद केले आहे. ही महात्मता महात्मा गांधींच्या लेखनातही दिसते हे सांगण्यास तर्कतीर्थ विसरत नाही. या प्रस्तावनेचा मोठा हिस्सा तर्कतीर्थांनी लोकमान्यांच्या राजकीय भूमिकेच्या विश्लेषणावर खर्च केला आहे. तो तात्त्विक व तार्किक आहे. परंतु संकीर्णमधील लेखनाच्या समीक्षेत लोकमान्यांची सामाजिक बांधिलकी स्पष्ट होते. त्यामुळे लोकमान्यांचे सर्वंकष व्यक्तिमत्त्व उभे राहते. शिवाय लोकमान्य कृत लेखनाची समग्रलक्ष्यी चर्चाही त्यातून होत राहते. लोकमान्य आणि राष्ट्रीय काँग्रेस, लोकमान्य व ब्रिटिश, लोकमान्य व गांधी, आगरकर, न्यायमूर्ती रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले, हर्बर्ट स्पेन्सर, स्वामी विवेकानंद असा अनुबंधही यातून प्रतिबिंबित होतो. समग्रत: हा लेखसंग्रह व त्याची प्रस्तावना म्हणजे लोकमान्यांची संयमित व संतुलित चिकित्सा होय. ती टिळक चरित्राचे नवे पैलू वाचकांसमोर मांडते.

7) Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (Part I and II) - (1970)

'संस्कृत हस्तलिखितांची विवरणात्मक सूची' (भाग-१,२) चे संपादन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केले आहे. त्यास तर्कतीर्थांची एका पानाची छोटीशी प्रस्तावना आहे. ती या सूचीची माहिती देणारी आहे. संस्कृत हस्तलिखितांच्या अभ्यासाची वाईमध्ये असलेली परंपरा जुनी आहे. 'अशी आमुची वाई'[१३] ग्रंथात प्रा. ग. ह. खरे आणि व. म. बोराटे यांनी त्याची माहिती दिली आहे. या ग्रंथासही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची प्रस्तावना असून त्यात वाईच्या या परंपरेचा बृहत् इतिहास संक्षेपाने नोंदला आहे (त्याची विस्तृत चर्चा या प्रस्तावनेत पुढे संदर्भित ग्रंथ प्रस्तावनेच्या विवेचनात येईलच). पूर्वी वाईमध्ये वेदविद्या, श्रौतस्मार्त, याज्ञिकी, धर्मशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, व्याकरण, वेदांत इ. शास्त्रांचा अभ्यास करणारी घराणी होती. तशीच इथे असलेली गायन परंपराही जुनी - पुराणी आहे. वैदिक, शास्त्री, कीर्तनकार, पुराणकथाकार, प्रवचनकार, वादक, गवई यांची येथील परंपराही जुनी आहे. त्याचा येथील सांस्कृतिक विकास, इतिहास २००० वर्षांचा असल्याचे पुरातत्व संशोधक डॉ. ह. वि. सांकलिया यांनी नोंदवून ठेवले आहे.•

गेल्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळापर्यंत वाईत वेदशाळा, संस्कृत पाठशाळा होत्या. इथे 'मोदवृत्त', 'धर्म' सारखी नियतकालिके प्रकाशित होत असे. वाईत 'योगवासिष्ठ', 'विष्णुपुराण', 'रामायण', 'गीताभाष्य', 'ब्रह्मसूत्र', 'शांकरभाष्य', 'मनुस्मृती', 'महाभारत' यांची भाषांतरे झाली आहेत. येथील रड्डी, अष्टपुत्रे, हाळबे, काथवटे, ताटके, वळे, दीक्षित, अभ्यंकर, लेले, पुराणिक, जोशी इ. घराण्यांत ब्रह्मविद्या परंपरा होती. नारायणशास्त्री मराठे तथा स्वामी केवलानंद सरस्वती इथे प्राज्ञपाठशाळा चालवत. शिवाय त्यांचे धर्मसुधारणा मंडळही इथे कार्यरत होते. त्यांनी 'मीमांसा कोश', 'धर्मकोश' प्रकाशन, संपादन उपक्रम १९२५ च्या दरम्यान हाती घेतला होता. 'मीमांसाकोश'चे ७ खंड, 'धर्मकोश'चे २६ खंड आजमितीस प्रकाशित आहेत. या उपक्रमांतर्गत स्वामी केवलानंद सरस्वती यांनी जी संस्कृत हस्तलिखिते, पोथ्या, कागदपत्रे, भाषांतरे, ग्रंथ, कोश संग्रहित केले होते, त्यातील १०,७१२ संस्कृत हस्तलिखित पोथ्या, ग्रंथ इ.ची विवरण सूची तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी जून १९७० मध्ये संपादित करून प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्या तर्फे प्रकाशित केली. ही संस्कृत हस्तलिखित विवरण सूची दोन भागात प्रकाशित असून ती १३६१ पृष्ठांची आहे. त्यात दहा हजारहून अधिक हस्तलिखितांचे विवरण आहे. संस्कृत हस्तलिखितांची ही सूची इंग्रजीत आहे. ती मध्ये भारत सरकारच्या शिक्षण मंत्रालयाने निर्धारित (Prescribed) करून दिलेल्या रकान्यात हस्तलिखितांची माहिती देण्यात आली आहे. ते १५ रकाने असून त्यांची शीर्षे (Heads) पुढील प्रमाणे आहेत - १) अनुक्रमांक, २) गाठोडे वा रूमाल क्रमांक, ३) विषय वर्णन, ४) लेखकाचे नाव, ५) भाष्यकाराचे नाव, ६) हस्तलिखिताचे माध्यम - (ते

कशावर लिहिले आहे - कागद, कापड, भूर्जपत्र इ.), ७) लिपी, ८) आकार (सेंटीमीटरमध्ये), ९) पृष्ठसंख्या, १०) प्रत्येक पृष्ठावरील ओळींची (Lines) संख्या, ११) हस्तलिखिताचे स्वरूप (पूर्ण/अपूर्ण), १२) ओळीतील अक्षरांची संख्या (Words), १३) हस्तलिखिताची स्थिती (जीर्ण इ.), १४) हस्तलिखिताचा काळ, १५) अन्य तपशील.

सदर संस्कृत हस्तलिखित विवरण सूची वाचताना लक्षात येते की, ती प्रकाशित व्हावी म्हणून भारत सरकारच्या शिक्षण मंत्रालयाने या उपक्रमासाठी अनुदान दिले होते. त्याच्या ५०० प्रती छापण्यात आल्या होत्या. त्याच्या प्रत्येक भागाचे (खंडाचे) मूल्य ५० रुपये होते. हे खंड भारत सरकारने निर्धारित केलेल्या ग्रंथालयांना वितरीत करण्यात आले होते. ही हस्तलिखिते विषयनिहाय वर्गवारी करून (वेद, तत्त्वज्ञान, भक्ती, तंत्रमार्ग, काव्य, व्याकरण, कोश, आयुर्वेद, ज्योतिष) त्यांची माहिती देण्यात आली आहे. शिवाय परिशिष्टात काही पूरक हस्तलिखितांची माहिती देण्यात आली आहे. शौनक, वैजनाथ, अपस्तंभ, पद्मनाभ उपासनी, गोपीनाथ ओक यात आहेत नि माधवाचार्य, गौतम, गदाधर, जगदीश, पातंजली, जैमिनी, शंकराचार्य, व्यास, वल्लभाचार्य ही आहेत. या संपादनाने एक मोठे संचित पुढे आले असून त्यांचा अभ्यास, संशोधन, संपादन, प्रकाशन कार्य प्राच्यविद्या संस्था, संस्कृत विद्यापीठ, संस्कृत अधिविभाग, व्यासंगी पंडित यांनी केले पाहिजे.

८) आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत (१९७२)

व्हीनस प्रकाशन संस्था, पुणे यांचा मार्च, १९६३ मध्ये स्थापना रौप्य महोत्सव साजरा झाला. त्या निमित्त सदर प्रकाशन संस्थेने प्रतिवर्षी ज्ञानसत्राच्या रूपात व्याख्यानामाला योजण्याचा संकल्प सोडला होता. सन १९६४ पासून यात सातत्य राहिल्याने व्हीनस प्रकाशन संस्थेने सन १९७१ साली 'साहित्य आणि सौंदर्य' विषयावर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना आमंत्रित केले. या विषयावर विचार करताना तर्कतीर्थांच्या लक्षात आले की संस्कृत रससिद्धांतावर अनेकांचे अनेक आक्षेप आहेत. तेव्हा त्यावर चर्चा करण्याच्या दृष्टीने तर्कतीर्थांनी 'आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा आणि रससिद्धांत' विषय मुक्रर केला. या विषयांवर तर्कतीर्थ यांनी तीन व्याख्याने दिली. ती व्हीनस प्रकाशनाने सप्टेंबर, १९७२ मध्ये पुस्तक रूपाने प्रकाशित केली. या पुस्तिकेस तर्कतीर्थांची दोन पानांची औपचारिक प्रस्तावना आहे.

त्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी सांगितले आहे की, मूळ संस्कृत काव्यातील रससिद्धांतावर मराठीत अनेकांनी विचार व्यक्त केले आहेत. पण ही चर्चा भारतीय साहित्यशास्त्राभोवतीच घुटमळत राहिली आहे. आधुनिक काळातील बदलते काव्य लक्षात घेता रससिद्धांतावर नवा विचार केला गेला पाहिजे. त्या अनुषंगाने तर्कतीर्थांनी या विषयावर दिल्या गेलेल्या व्याख्यानावर विवेचन केले आहे. त्यातील महत्त्वाचा मुद्दा हा, की विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी 'निबंधमाला'मध्ये जो विचार केला आहे, तो विचार मराठी समीक्षेचा पाया भक्कम

करणारा आहे. त्यानुसार भारतीय प्राचीन साहित्यशास्त्रामध्ये कवितेचे खरे रूप व मर्म सापडत नाही. ते पश्चिमी साहित्य शास्त्रातच आढळते. यावर आधारित विवेचन करत तर्कतीर्थांनी आपली व्याख्यानमाला गुंफली. आपल्या या व्याख्यानांची मूलभूत भूमिका या प्रस्तावनेतून व्यक्त होते. ती छोटी असली तरी तिचे संदर्भमूल्य मोठे आहे. ती अनेक महत्त्वाचे तपशील पुरविते. म्हणूनही तिचे महत्त्व आहे. प्रस्तावनेपेक्षा मूळ व्याख्यान संहिता अधिक विवेचक आहे.

९) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड-१) (१९८२)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा अमृतमहोत्सव सन १९७६ मध्ये साजरा झाला. त्याचे औचित्य साधून त्यांच्या सहकाऱ्यांनी त्यांच्या निवडक साहित्याचे दोन खंड बनविण्याची योजना आखली होती. प्रत्यक्षात मात्र पहिला खंडच सन १९८२ ला प्रकाशात आला. या लेखसंग्रहात विश्वकोश नोंदी, भाषणे, लेख, अनुवाद, छोटे ग्रंथ (निबंध, चरित्र इ.), प्रस्तावना, परीक्षणे (समीक्षा) यांचा संग्रह आहे. विषयाच्या दृष्टीने पाहू लागू तर भौतिकवाद, धर्म व समाज आणि तत्त्वज्ञान अशा त्रिविध स्वरूपाचं लेखन आहे. यात अनेक वाद, व्यक्ती, ग्रंथ, धर्म, देवदेवता यांचा समावेश आहे. असे ६८ लेख यांत असून त्याची पृष्ठे ६०० च्या घरात आहे.

या ग्रंथाच्या प्रारंभी तर्कतीर्थांची विवेचक प्रस्तावना असून आपल्या या लेखनामागील वैचारिक भूमिका ते स्पष्ट करतात. त्यातून जगाच्या नि व्यक्ती म्हणून तर्कतीर्थांच्या वैचारिक विकासाचा पट उलगडत जातो. भारतीय व पाश्चात्त्य दर्शने, वाद इथे एकत्रितरीत्या वाचावयास मिळत असले तरी तर्कतीर्थ याकडे भारताच्या वैचारिक इतिहास व वाटचालीच्या रूपात पाहतात हे लक्षात येते. युरोपात १४ व्या शतकात विज्ञान युगाचा प्रारंभ झाला. भारतात त्याची गर्भधारणा व्हायला सतरावे शतक उजाडावे लागले. तिकडे प्रबोधन युगाचा प्रारंभ मध्ययुगात तर आपणाकडे आधुनिक युगात झाला. या तुलनेतून भारतीय समाज जागृतीच्या दृष्टीने मागे असल्याचे त्यांना सुचवायचे आहे. हे भान तर्कतीर्थांनी पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य ग्रंथ, विचार, वाद, व्यक्ती, इतिहास, संस्कृती तटस्थपणे परंतु व्यासंगाने अभ्यासल्यामुळे शक्य झाले. याची कारणमीमांसा करताना याच 'लेखसंग्रह'च्या समीक्षेत प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी म्हटले आहे की, ''सामाजिक परिवर्तनाच्या आंदोलनात सहभागी झाल्यानेच केवळ बंदिस्त हिंदू वैचारिक परंपरेतून शास्त्रीजी बाहेर पडले नाहीत. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, सांस्कृतिक मानवशास्त्र यांच्या अभ्यासातून लाभलेल्या वैचारिक आयुधांच्या साहाय्याने भारतीय बौद्धिक परंपरेचे कवच फोडून ते अधिक उदार आणि मुक्त अशा बौद्धिक वातावरणात आले. भारतीय बौद्धिक परंपरेकडे चिकित्सक दृष्टीने, आणि मानव जातीच्या इतर इस्लामी, ख्रिश्चन, 'आधुनिक' इ. परंपरांकडे सहानुभूतीने व मर्मग्राही दृष्टीने पाहणे त्यांना शक्य झाले. मानवजातीच्या सबंध सांस्कृतिक वारशावर आपला हक्क त्यांना सांगता

येऊ लागला.''[१४] त्यामुळेच ते एकीकडे द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, केवलाद्वैतवाद लिहितात तर दुसरीकडे जडवाद, भौतिकवाद, नवमानवतावाद लिहितात. त्यांना शंकराचार्य, जैमिनी, कपिल, कणाद माहीत असतात आणि कार्ल मार्क्स, हेगेल, लेनिन, मुसोलिनी, गांधी, टिळक, फुले, आगरकरही. सर्व धर्म, पंथ, परंपरा, ईश्वरीय रूपे व तत्त्वज्ञान ते जाणतात. द्वा. भ. कर्णिकांनी म्हटल्याप्रमाणे, ''शास्त्रीजींनी जे ज्ञानभांडार मोकळे केले आहे त्याचा नुसता आढावा घेताना प्रज्ञावंताची मतीसुद्धा कुंठित झाल्याशिवाय राहणार नाही.''[१५]

या लेखसंग्रहातील पहिला विभाग 'भौतिकवाद' विषयाला समर्पित आहे. यात काही मौलिक लेख आहेत तर काही अनुवाद. या लेखांच्या विवेचनात तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे की, भौतिकवाद, जडवाद, अनीश्वरवाद, विज्ञान इ. नी व शोधांनी धर्मशास्त्र पराभूत केले; पण त्यासही ८०० वर्षांचा काळ लोटावा लागला. आता आपणास विकासाच्या नवीन संकल्पनाच स्वीकारणे क्रमप्राप्त आहे. ते स्पष्ट करत या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, ''जुन्या जगातील अत्यंत बुद्धिवंत लोक ज्या निश्चित व स्थिर विश्वविषयक संकल्पनांच्या मर्यादेत विचार करीत राहले व जगले, ते विश्वाचे चित्र आज अवास्तव ठरत असून नित्य बदलत आहे. नव्या नव्या विश्वतत्त्वांच्या आणि विश्ववस्तूंच्या संकल्पनांनी सतत समृद्ध होणारी विश्वसंकल्पना स्वीकारल्याशिवाय ज्ञानाची प्रगती होऊ शकणार नाही. आता पाठीमागे जाता येणार नाही.''[१६] या धारणेने हे सारे लेखन झाल्याचे स्पष्ट होते.

दुसरा भाग 'धर्म व समाज' असून तो तर्कतीर्थांच्या व्यासंग नि आस्थेचा आहे. पूर्वीच्या काळात धर्म हा समाजधारणेचा पाया होता. युरोपातील पुनरुज्जीवन युग व प्रबोधन युगाने त्या जागी स्वातंत्र्य, समता व बंधुता ही मूल्ये रुजवली. भारतीय समाजात धर्मसुधारणांचा उदय व आग्रह नि पारतंत्र्याच्या विरोधात राष्ट्रवाद नि स्वातंत्र्याचा पुरस्कार घडून आला तो परिवर्तन व जागृतीमुळे. या दुसऱ्या भागात धर्मस्वरूप चर्चा आहे नि धर्मसुधारणा आंदोलनाचा इतिहासही. वेद, चातुर्वर्ण्य चर्चा आहे नि 'ज्योतिनिबंध' व 'ज्योतिचरित्र' ही धर्मचर्चा आहे, धर्मसंघर्ष आहे नि धर्मांचा महासमन्वयही.

तिसरा विभाग तत्त्वज्ञानाचा आहे. त्यात सुखवाद, दु:खवाद, आनंदमीमांसा, भारतीय दर्शने यांची चर्चा आहे. परंतु प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी स्पष्टपणे बजावले आहे की, ''जुन्या वादांच्या मांडणींमध्ये परिवर्तन करण्याची, त्यांची पुन्हा मांडणी करण्याची गरज आता भासू लागली आहे...पण त्याचा अर्थ असा नव्हे की, अध्यात्मवादाकडे पुन्हा वळणे आवश्यक दिसू लागले आहे. ईश्वर हे गृहीत कृत्य म्हणून विज्ञानाला आवश्यक नाही. जी तत्त्वे विज्ञानाला आवश्यक आहेत त्यामध्ये ईश्वराचा अंतर्भाव होत नाही. म्हणूनच ईश्वराकडे पाठ फिरवूनच विज्ञानास आवश्यक असे तत्त्वज्ञान हे जडवादाच्या रूपात मांडणे आवश्यक आहे.''[१७]

ही प्रस्तावना आणि हा लेखसंग्रह तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा वैचारिक विकास समजून घेण्याचे सशक्त साधन व माध्यम आहे. यातील विषय व स्वरूप वैविध्यामुळेही

समग्र तर्कतीर्थ समजून घ्यायचा हा आरसा आहे. अमृत महोत्सव हा माणसाच्या प्रगल्भतेची चरमसीमा वा बिंदू मानला जातो. त्या दृष्टीनेही या संग्रहाचे असाधारण असे महत्त्व आहे. प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्याच शब्दात सांगायचे तर, ''हे लिखाण 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे नाही; त्याला एक सामाजिक कार्य, सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रक्रियेला गती आणि विशिष्ट दिशा देण्याचे उद्दिष्ट आहे. 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' विचारवंतांनी केलेल्या लिखाणाप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन असलेले असे हे लिखाण आहे. ते सामाजिक उद्दिष्टांसाठी करण्यात आलेले असले तरी उथळ, प्रचारकी नाही. त्यात प्रकट झालेली व्यापक विद्वत्ता, चिंतनाचे गांभीर्य, उत्कटता आणि ऋजुता, युक्तिवादातील नेमकेपणा आणि धार, आणि वक्तृत्व व तर्क यांचा मनोहर मिलाफ यांच्यामुळे हे निबंध केवळ प्रासंगिक राहत नाहीत, त्यांना अभिजात वैचारिक साहित्यात स्थान मिळते.''[१८]

१०) जोतिचरित्र (१९९२)

सन १९९० हे वर्ष महात्मा जोतीराव फुले यांचे स्मृतिशताब्दी वर्ष होते. पाठोपाठ १९९१ हे वर्ष डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे जन्मशताब्दीचे होते. भारतातील जातीयतेचा बळी ठरलेल्या पददलितांना जातीयतेच्या विषमतेतून मुक्त करून त्यांना माणूस म्हणून स्वीकारायला भाग पाडण्याचे व सामाजिक न्यायाद्वारे त्यांना समाजातील सवर्ण इतरेजनांप्रमाणे प्रतिष्ठा देऊन मध्य प्रवाहात आणण्याचे कार्य या दोन महापुरुषांनी केले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मनात उभयतांबद्दल आदरभाव तर होताच पण त्यांचे विचार व ध्येय कृतीतून अनुसरणारे ते कर्ते सुधारक होते, या विषयी यापूर्वीच्या 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्पातील खंड-२ (भाषणसंग्रह-व्यक्ती आणि विचार) च्या प्रस्तावनेत विस्ताराने ऊहापोह करण्यात आला आहे. 'जोतिचरित्र' वर या प्रकल्पातील खंड-१२ (मराठी व संस्कृत प्रबंध व चरित्र साहित्य) मध्ये विस्ताराने विचार व्हावयाचा आहे. इथे फक्त 'जोतिचरित्र'ची जी 'निवेदन'पर छोटी प्रस्तावना तर्कतीर्थांनी लिहिली आहे, तीवर विचार अपेक्षित आहे.

या छोट्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी प्रारंभीच आपण हे चरित्र ज्या वरील संदर्भाने लिहिले त्याचे सूतोवाच केले आहे. नॅशनल बुक ट्रस्ट ऑफ इंडिया, नवी दिल्लीच्या विनंतीवरून हे 'ज्योतिचरित्र' लिहिले गेले ते स्पष्ट केले गेले आहे. राष्ट्रीय पुस्तक न्यासातर्फे पुढे ते १९९६ ला इंग्रजीमध्ये (अनुवादक - दया अग्रवाल) आणि २००६ ला हिंदीमध्ये (अनुवादक - प्रशांत पांडे) प्रकाशित झाले. महात्मा फुले यांच्याबद्दल प्रारंभिक लिखाण करणाऱ्यांमध्ये तर्कतीर्थांचा समावेश होतो, हे लक्षात घेतले पाहिजे. 'ज्योतिनिबंध' भाषण आहे तर हे चरित्र. या चरित्रात बालपण, शिक्षण, काय, विचारावर प्रकाश टाकण्यात आला आहे. हे चरित्र 'महात्मा जोतीराव फुले : समग्र वाङ्मय' (संशोधित संपा. य. दि. फडके) आणि 'महात्मा जोतीराव फुले' (धनंजय कीर) या दोन महत्त्वपूर्ण ग्रंथांवर आधारून लिहिले आहे.

या पुस्तकामुळे राष्ट्रीय चरित्र मालेत मोलाची भर पडली असून हिंदी व इंग्रजी भाषांतरामुळे ते जगभर नि भारतभर प्रचारित, प्रसारित होण्यास मोठे साहाय्य झाले आहे.

११) मराठी विश्वकोश (१९७६-२०१९)

'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्पाचा खंड-१ हा 'मराठी विश्वकोश नोंदसंग्रह' आहे. त्यात मराठी विश्वकोश खंड-१ ला तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी १४ मे १९७५ रोजी लिहिलेली प्रस्तावना प्रारंभीच देण्यात आली आहे. या मराठी विश्वकोश प्रकल्पाबद्दल खंड-१ च्या प्रस्तावनेत सविस्तर विवेचन करण्यात आले आहे. इथे आपण फक्त मराठी विश्वकोश खंड-१ च्या प्रस्तावनेवर विचार करणार आहोत.

'मराठी विश्वकोश (खंड-१)' चे प्रकाशन सन १९७६ मध्ये झाले. तो प्रकल्प सन २०१९ मध्ये मूळ योजनेबरहुकूम वीस खंडांत प्रसिद्ध झाला. अपवाद राहिला तो नकाश खंडाचा. सन १९७५ ला ही प्रस्तावना लिहिली तेव्हा मराठी विश्वकोश प्रकल्पाचे पहले चार खंड प्रकाशित झाले होते. तेव्हाच्या प्रस्तावनेवर सुमारे पाच दशकाने बोलतो आहोत. दरम्यानच्या काळात माहिती व तंत्रज्ञान क्षेत्रात क्रांती होऊन संगणक, अंतरजातीय प्रणाली, भ्रमणध्वनी अशी साधने विकसित होत ज्ञानसंग्रहणाची जागा घटना वा ज्ञान निर्माण होण्याक्षणी प्रक्षेपण, प्रकाशनाची प्रक्रिया इ. नी घेतली आहे. त्यातून 'विकिपीडिया' हा महाजालावर वापरता येण्याजोगा आणि एकाच वेळी विविध भाषात माहिती उपलब्ध करून देणारा मुक्त ज्ञानकोश प्रत्यक्ष वापरला जात आहे. त्यात ८३,६९७ इतकी पृष्ठे असून तीन कोटीहून अधिक लेख (नोंदी) उपलब्ध आहेत. या शिवाय विकिस्रोत, विकिकॉमन्स, विक्शनरी, विकिडाटा, विकिस्पेशीज, विकिव्हॉयेज, विकिव्हर्सिटी, विकिडॉक्युमेंटरी अशी त्याची विविधांगी ज्ञानसेवा लिखित, दृश्य नि श्राव्य (दृक्-श्राव्य) रूपात पुरविणारी ज्ञानकेंद्रे वा ज्ञानसाधने क्रियान्वित आहेत. अशावेळी सन १९७५ च्या प्रस्तावनेची चर्चा कुणाला कालबाह्य वाटेल, पण पन्नास-साठ वर्षांपूर्वीची ज्ञानासक्त व ज्ञानसेवी पिढी समाजाला कशाप्रकारे ज्ञानी बनवू इच्छित होती, हे समजणे कालसंदर्भात तितकेच महत्त्वाचे आहे.

या प्रस्तावनेत स्पष्ट केल्यानुसार मराठी विश्वकोश मानव्यविद्या, विज्ञान व तंत्रविद्या यांतील सर्व विषयांचे ज्ञान संकलित करणारा तयार करण्याची योजना होती. सर्वविषयसंग्राहक कोश हे त्याचे स्वरूप लक्षात घेता हा मराठीतील अशा स्वरूपाचा पहिलाच महाकोश होता नि आहे. ज्ञानविस्तार नि विकासाची स्थिती, गती पाहता असा कोश आवश्यकच नाही तर अनिवार्य होता. मराठी विश्वकोश निर्मितीची अनेक कारणे नि प्रयोजने होती. एक म्हणजे विषय नि त्यासंबंधी संलग्न बाबींवर माहिती आवश्यक असते. ती पुरविण्याची क्षमता यात असेल असे पाहिले गेले. दुसरे असे की एका माणसास सर्वच क्षेत्रातले ज्ञान असते असे नाही. परंतु जिज्ञासा मात्र सर्व विषयांची असू शकते. अशा जिज्ञासा, शंकांचे समाधान निर्मितीत पाहिले गेले. तिसरी गोष्ट म्हणजे सर्व विषय सारग्राही पद्धतीने कळण्याची यात सुविधा होती.

ज्ञानाच्या संस्थात्मक रचनेत शाळा, महाविद्यालये, विद्यापीठे, ग्रंथालये इ. ठिकाणी संदर्भ पुरविणाऱ्या सशक्त, विश्वासार्ह साधनांची गरज असते. मराठी विश्वकोश त्याची जागा घेणारा बनवायचा संपादकांचा संकल्प सदर प्रस्तावनेतून लक्षात येतो.

तत्कालीन समाज औद्योगिकीकरण, विज्ञान, तंत्रज्ञान इ. मुळे जागृत होत होता. उच्च ज्ञान मराठीत निर्मिणे काळाची गरज नि आव्हान होते. शिक्षणाचे माध्यम मराठी बनवण्याचा कटाक्ष होता. महाराष्ट्र राज्यच मुळी मराठी भाषी राज्य म्हणून मराठी भाषिक आकांक्षेतून स्थापण्यात आले होते. या पार्श्वभूमीवर मराठीतील सर्व विषयसंग्राहक ज्ञानकोश या आकांक्षापूर्तीचे साधन म्हणून एक स्वप्न होते. जगातील स्पर्धा सर्व क्षेत्रात गतिमान होत असता भाषिक क्षमता विकास काळाची गरज होती. भारतातील प्रत्येक प्रांत भाषांपुढे अस्मिता नि अस्तित्वाची लढाई महत्त्वाकांक्षी बनत चालली होती. प्रत्येक भाषा स्वत:स स्वावलंबी व इंग्रजीसारख्या समृद्ध ज्ञानभाषेच्या तोडीची कशी बनेल असा प्रयत्न करत होती. अशा स्थितीत मराठीस मागे राहणे परवडणारे नव्हते. या सर्व गरजांच्या पूर्ततेचा प्रयत्न यात आहे. सध्या नभोवाणी, अनुबोधपट, वृत्तपट, वृत्तपत्रे इ. मुळे पोहोचणाऱ्या समूह माध्यमातून कुतूहलाचे व जिज्ञासेचे क्षितिज रुंदावते आहे नि दरी खोल होत आहे. अशा काळात ज्ञानसाधने अधिक सक्षम हवीत. ज्ञानार्जनाइतकेच ज्ञानअभिव्यक्तीचे महत्त्व वाढत आहे. अशावेळी इंग्रजीवरचे परावलंबन दूर करून मराठी भाषिक ज्ञानसंपन्न होण्यासाठी संज्ञा व परिभाषा, तसेच पदनामे मराठीत असणे आवश्यक आहे. मराठी विश्वकोश त्याचे साधन बनावे.

असे विषय कोश एकविषयी असतात, तसेच सर्वविषयसंग्राहक. मराठी विश्वकोश दुसऱ्या प्रकारचा आहे. अशा प्रकारच्या कोशाचे अनेक फायदे असतात. आवश्यक ती माहिती तर हा कोश देईलच; पण अधिकची माहितीही पुरवेल असा प्रयत्न आहे. यासाठी संपादकीय धोरण, रचना, नोंदींचे शास्त्र, स्वरूप, प्रकार, संपादन यावर खूप विचार केला आहे. त्याची माहिती आपणास 'मराठी विश्वकोश परिचय ग्रंथ'मध्ये विस्ताराने वाचण्यास मिळते. शिवाय पहिल्या खंडाच्या प्रारंभी काही उपयुक्त मजकूर वाचण्यास मिळतो. त्याबद्दलचे सविस्तर विवेचन या प्रस्तावनेत आहे. संदर्भ ग्रंथ म्हणून 'मराठी विश्वकोश'चे आगळे महत्त्व आहे. जिज्ञासू वाचकांना विषय कसे शोधावेत, अधिकची माहिती कशी संपादन करावी याचे मार्गदर्शन ही प्रस्तावना करते. केवळ भारतातीलच नाही तर जगातील सर्व भाषा, देश, राष्ट्रे यांची सर्व प्रकारची माहिती हा 'मराठी विश्वकोश' पुरवितो. म्हणून या ज्ञानकोशास 'विश्वकोश' संबोधले आहे. मराठी विश्वकोशांतील संज्ञा, परिभाषांचा आधार इंग्रजी आहे. कारण त्यांचा वापर जगभर होत असल्याने त्यांचे वैश्विकीकरण झालेले आहे, हे इथे लक्षात घेतले आहे. त्यामुळेही या विश्वकोशाची उपयुक्तता वाढण्यास मदत झाली आहे.

मराठी विश्वकोश नोंदी या शास्त्रोक्त पद्धतीने लिहिल्या गेल्या असून अंतर्गत संदर्भ विस्तारासाठी बाणांकन पद्धती वापरली आहे. त्याच्या सूचना कोशाच्या प्रारंभी व परिचय

ग्रंथात मिळतात. शिवाय नोंदींमध्ये रेखाचित्रे, छायाचित्रे (कृष्णधवल व रंगीत), आकृत्या, तक्ते, आलेख इ. पुरवून माहिती अद्ययावत व प्रभावी पद्धतीने सादर करण्यात आली आहे. नोंदी शुद्ध स्वरूपात वाचावयास मिळाव्यात म्हणून शुद्धलेखन पाहिले गेले आहे. कोश मुद्रणदोष मुक्त आहे. नोंदीतील माहिती अद्ययावत व बिनचूक मिळावी म्हणून नोंद लेखक, नोंद संपादक, अभ्यागत संपादक यांच्यासाठी कोश कार्यालयात संदर्भ ग्रंथालय विकसित करण्यात आले आहे. दैनंदिनी माहिती संकलनार्थ वृत्तपत्रे, नियतकालिके, सांख्यिकी माहिती, अहवाल, विविध कोश, ज्ञानकोश, विश्वकोश संग्रहित करण्यात आले आहे. पहिली आवृत्ती पूर्ण होताच पूर्व नोंदींच्या व कोश खंडाच्या आधुनिकीकरण व अद्यतनतेकडे लक्ष पुरविण्यात येईल. ही प्रस्तावना म्हणजे मराठी विश्वकोशाचा रचनाकल्पच (Blue print) होय.

१२) धर्मकोश (१९२५ ते १९८८)

भारतात ब्रिटिश राज्यसत्तेची स्थापना पहिल्या स्वातंत्र्य लढ्यानंतर (१८५७) विधिवत सुरू झाली. भारतात ब्रिटिश कायद्यांची अंमलबजावणी सुरू झाली तशी येथील समाज व धर्मव्यवस्थेतही सुधारणा होऊ लागल्या. आजवर भारतीय समाज व्यवस्थेवर पारंपरिक वेद, वेदान्त, पुराण, ब्राह्मण ग्रंथ इ. द्वारे हिंदू धर्म नि वैदिक संस्कृतीचे साम्राज्य होते. ब्रिटिश कायदे व भारतीयांतील शिक्षण प्रसारामुळे धर्म सुधारणांना गती आली. येथील सुशिक्षितांत समाजाकडे पाहण्याची नवी बुद्धिवादी आणि मानवतावादी दृष्टी आली. त्यातून अनिष्ट चालीरीती, चातुर्वर्ण्य, प्रथा, जातीयता यांना विरोध सुरू झाला. राजा राममोहन रॉय यांनी ब्राह्मो समाज स्थापनेतून हे कार्य आरंभले. महाराष्ट्रात त्याचे लोण पसरून प्रार्थना समाज, सत्यशोधक समाज स्थापन झाला. बाळशास्त्री जांभेकर, लोकहितवादी देशमुख, न्यायमूर्ती रानडे, सुधारककार आगरकर, महात्मा फुले, सावित्रीबाई फुले, पंडिता रमाबाई प्रभृती मान्यवरांनी हे प्रयत्न सुरू केले. टिळक युगाचा अस्त होऊन सनातनी समाज व्यवस्थेजागी पुरोगामी चळवळीचे नेतृत्व उदयाला आले. त्यात महाराजा सयाजीराव गायकवाड, राजर्षी छत्रपती शाहू महाराज यांसारख्या प्रागतिक संस्थानिकांची सुधारणावादी दृष्टीही कारण ठरली. भारतात जिथे सनातनी शिक्षण सुरू होते, तिथे राष्ट्रीय शिक्षण सुरू झाले.

वाई हे गाव विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळात सनातन धर्म शिक्षणाचे केंद्र होते. तिथे अनेक संस्कृत पाठशाळा चालत. अनेक घराण्यांत वेदाध्ययन चाले. वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेचे प्रमुख नारायणशास्त्री मराठे या नव्या बदलाकडे स्वागतशील दृष्टीने पाहात. तशात तळेगावचे राष्ट्रीय शिक्षण देणारे वि. गो. विजापूरकर यांचे समर्थ विद्यालय ब्रिटिशांनी बंद केल्याने तेथील राष्ट्रीय व सुधारणावादी विद्यार्थी शिक्षक प्राज्ञपाठशाळेत आले. राष्ट्रीय स्वातंत्र्य चळवळ महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली गतिमान होत असताना महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यासारखे सुधारवादी सक्रिय होत जाण्यातून समाज व धर्मसुधारणा प्रभावी होत गेल्या.

प्राज्ञपाठशाळेत शिकलेले व काशी कलकत्त्यातून तर्कतीर्थ पदवी संपादून आलेले लक्ष्मणशास्त्री जोशी सन १९२३ मध्ये अध्यापक म्हणून प्राज्ञपाठशाळेत दाखल झाले तेव्हा नारायणशास्त्री मराठे यांच्याबरोबर कार्यरत दिवेकरशास्त्री, कोनकरशास्त्री प्रभृतीमंडळी तशीच सुधारक वृत्ती नि मतांची होती. सन १९२३ ला वाईत भरलेल्या ब्राह्मण परिषदेत या सुधारणावादी आचार्यांनी सनातनी वृत्तीच्या मंडळींविरुद्ध सुधारणावादी दृष्टिकोन स्वीकारून पोटजातीतील विवाह धर्मसंमत असल्याची भूमिका मांडली. त्यांचा प्रभाव समाजमनावर पडला. त्यातून सनातन धर्माजागी सुधारवादी धर्मविचार मांडणे गरजेचे वाटून नारायणशास्त्री मराठे, जे पुढे संन्यास धारण करून स्वामी केवलानंद सरस्वती बनले, त्यांच्या नेतृत्वाखाली धर्मकोश निर्मिती मंडळाची स्थापना सन १९२५ ला वाईच्या प्राज्ञमठात म्हणजेच प्राज्ञपाठशाळेत झाली. या मंडळाची अशी भूमिका होती की, देशकालपरिस्थितीप्रमाणे निरनिराळ्या युगात धर्माचे स्वरूप बदलत आले आहे. मूलभूत तत्त्वे बदलली नाही तरी त्यांच्या अनुसरणाने वेळोवेळी परिस्थितीसापेक्ष आचारांचे नियम व संस्कार विधी-निषेध ठरत आले आहेत. धर्मग्रंथांचा ऐतिहासिक अभ्यास केला असता धर्मात झालेले बदल लक्षात येतात. हिंदू धर्म व संस्कृती जगातील प्राचीन गणली जाते. तिचा संगतवार इतिहास अद्याप (१९२५) लिहिला गेला नाही. धर्मकोशाच्या निर्मितीद्वारे हे कार्य शक्य आहे. त्यासाठी हिंदू धर्म व संस्कृतीची साधने कालानुक्रमाने ग्रंथित करून अभ्यासकांपुढे मांडणे आवश्यक आहे. ही साधने श्रुती, स्मृती, पुराणे निबंधग्रंथ यात साठवलेली आहेत. ही सर्व साधने, मुद्रित ग्रंथ, हस्तलिखिते यांचे उत्तम परिशीलन करून ही इतिहास साधने धर्मकोश रूपात प्रकाशित करण्याचा संकल्प करण्यात आला, आणि प्रत्यक्ष कार्यही सुरू झाले होते; पण सन १९३० च्या कायदेभंग चळवळीत प्राज्ञेपाठशाळेतील विद्यार्थी व शिक्षक मोठ्या प्रमाणात सामील झाल्याने प्राज्ञपाठशाळा बंद पडली. सन १९३१ ला नारायणशास्त्री मराठेंनी संन्यास धारण केला व ते टेंभूण निघून गेले. सन १९३२ ला कायदेभंग शिक्षा पूर्ण करून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी वाईत परत आले. स्वामी केवलानंद सरस्वतींना घेऊन त्यांनी धर्मकोश, मीमांसा कोश कार्यात गती व सुसूत्रता आणली.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी धर्मकोश रचना सुटसुटीत केली. महामहोपाध्याय पां. वा. काणे यांनी 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' लिहिण्यास प्रारंभ केला होता. त्यासाठी त्यांनी स्मृतिग्रंथांचा कालक्रम निश्चित केला होता. 'धर्मकोश'साठी तो ग्राह्य मानून पाठभेद तयार करण्यात आले. 'धर्मकोश' च्या ११ खंडांची योजना निश्चित करण्यात आली - १) व्यवहार किंवा प्राचीन कायदा, २) वैदिक अध्यात्मविद्या, ३) विवाहादी संस्कार, ४) राजनीती, ५) वर्णाश्रम धर्म, ६) शुद्धी व श्राद्ध, ७) प्रायश्चित्त, ८) शांतिकर्म, ९) पुराणागमधर्म, १०) कालतत्त्व, ११) मोक्ष. या आधारे कांडांची रचना व कार्यपद्धती निश्चित करण्यात आली - १) वचनसंग्रह, २) ऋषिवार विभाग, ३) ऋषिनिश्चिती, ४) प्रकरणश: विभाग, ५) पाठनिर्णय,

६) शास्त्रार्थ टीका - टिप्पणी, ७) संपादकीय संस्कार, ८) मुद्रण प्रत तयार करणे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या संपादकत्वाखाली आजवर प्रकाशित झालेल्या धर्मकोश खंडांची भागश: सूची खालीलप्रमाणे -

धर्मकोश रचना

१) व्यवहारकाण्डम् (VOL-I)

(अ) • Part I	• पूर्वार्ध: / व्यवहारमातृका	(१९३७)
	• प्रास्ताविकम् - १,२. ⊙	
	• Introduction - 3-9. ⊙	
	• A Ground Plan of the Vyavaharkanda	
(ब) • Part II	• विवादपदानि (Titels of Law) (1938)	
	• Preface - 1-3. ⊙	
	• A Ground Plan of the Vyavaharkanda - 4-7	
(क) • Part III	• उत्तरार्ध :	(1941)
	• विवादपदानि (Titels of Law)	
	• Introductory Notes ⊙	

२) उपनिषत्काण्डम् (VOL-II)

(ड) • Part I	• धर्मो विश्वस्य जगत: प्रतिष्ठा ⊙	
	• मंत्र ब्राह्मण उपनिषत् (अंश१,२)	(१९५०)
	• Preface - 5-10. ⊙	
	• Introduction - 11-103. ⊙	
(इ) • Part II	• प्रास्ताविकम् - 1-14 ⊙	(1949)
	• Introduction - 1-15 ⊙	
(फ) • Part III	• तृतीयो भाग:	(1949)
	• Introduction ⊙	
(ब) • Part IV	• चतुर्थो भाग:	
	• Preface - Page-1. ⊙	(1953)

३) संस्कारकाण्डम् (VOL-III)

(भ) • Part I		
	• प्रथमो भाग:	(1959)
	• प्रास्ताविकम् - Page 1, 2. ⊙	
• Part II		
	• द्वितीयो भाग:	(1980)

- Part III
    - तृतीयो भाग: (1981)
- Part IV
    - चतुर्थो भाग: (1983)
- Part V
    - पंचमो भाग: (1984)
- Part VI
    - षठो भाग: (1985)

४) राजनीतिकाण्डम् (VOL-IV)

- Part I
    - प्रथमो भाग: (1973)
- Part II
    - द्वितीयो भाग: (1973)
- Part III
    - तृतीयो भाग: (1974)
- Part IV
    - चतुर्थो भाग: (1977)
- Part V
    - पंचमो भाग: (1979)
- Part VI
    - षठो भाग: (1979)

५) वर्णाश्रमधर्मकाण्डम् (VOL-V)

- Part I
    - प्रथमो भाग: (1988)

वर दर्शविल्याप्रमाणे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ५ खंडांच्या २० भागांपैकी आरंभिक आठ भागांना प्रस्तावना वा निवेदने लिहिली आहेत. त्यांचा गोषवारा असा -

१) व्यवहारकाण्डम् (खंड-१, भाग-१)

धर्मकोश खंड-१, भाग-१ 'व्यवहारकाण्डम्' हा पूर्वार्ध असून तो 'व्यवहार मातृका' म्हणून ओळखला जातो. यात धर्मातील दंडनीती, व्यवहार, वर्णाश्रम, संस्कार, प्रायश्चित्त शान्तिकर्म, व्रत, यज्ञ, पूजाविधी, तीर्थयात्रा, प्रतिष्ठापना, मोक्ष, धर्म वा अधर्म या सर्वांचा

विचार म्हणजे धर्मव्यवहार होय. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या भागास प्रारंभी 'प्रास्ताविकम्' म्हणून संस्कृतमध्ये निवेदन केले आहे. त्यानुसार या भागात वरील सर्व बाबींचा व्यवहार अर्थात कार्यपद्धती, नियम, बंधन, परिणामादींची चर्चा आहे. प्राचीन ऋषि-मुनींनी याबाबत उपरोक्त आधार ग्रंथांमध्ये जे निर्देश केले आहेत, त्यांची या भागात चर्चा आहे. धर्मकोश हा धर्मसंबंधी ज्ञानकोश असल्याने या संबंधी विविध धर्माधार ग्रंथात जी प्रसंगोपात चर्चा आढळते, ती इथे कालसंगतरीत्या विवेचित करण्यात आली असल्याचे प्रस्तावनेतून लक्षात येते. 'धर्मकोश' संस्कृतमध्ये लिहिला असून त्याचे सर्वत्र प्रसारण व्हावे (जगभर) इंग्रजीचा जागोजागी आधार घेऊन बाबी स्पष्ट केल्या आहेत. 'निरुक्त', 'कल्पसूत्र', 'स्मृति', 'महाभारत', 'कौटिल्यकृत अर्थशास्त्र', 'रामायण', 'शुक्रनीती', 'अग्निपुराण', 'मानसोल्लास' इत्यादी ग्रंथांच्या आधारे यात धर्म-व्यवहार विवेचन करण्यात आले आहे. त्यासाठी विविध टीकाग्रंथ, भाष्य इ. चा आधार घेतल्याचे प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे. 'मिताक्षरा'चाही वापर करण्यात आला आहे. विवेचनात शुद्धपाठ वापरण्यावर भर देण्यात आला आहे. आवश्यक तिथे तळटीप (Foot Note) देण्यात आली आहे. विवेचन अद्यतन व्हावे म्हणून डॉ. जाली यांच्या संशोधनाबरोबर बिकानेर, बडोदे येथील प्राचीन ग्रंथ संग्रहालयाची या संदर्भात मदत झाल्याचा कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख संपादक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी करत अन्य शास्त्री-पंडितांचे ऋणनिर्देश केले आहेत. या सोबत 'Introduction' शीर्षक इंग्रजी प्रस्तावनाही आहे. तीत अधिकची सविस्तर माहिती मिळते. ती या ग्रंथाचे महत्त्व सिद्ध करते.

२) व्यवहारकाण्डम् (खंड-१, भाग-२)

या भागास इंग्रजी 'Preface' आहे. 'व्यवहारमातृका' शीर्षक पूर्व भागात परंपरागत रूढी, चालीरीती, कर्मकांड इ. प्रचलित धर्म-व्यवहार (Adjective Law) चर्चा आहे. त्यात प्राचीन धर्मग्रंथांचा व्यवहार सार आहे. या भागास 'व्यवहारपदानि' शीर्षक देण्यात आले आहे. त्याचा अर्थ 'Titels of Law' असा आहे. नागरी वा सांस्कृतिक लोकव्यवहाराची यात चर्चा आहे. अशा १३ व्यवहारांची (Laws) इथे चर्चा आहे - १) ऋणदानम् (कर्ज), २) उपनिधि: (ठेव), ३) अस्वामिविक्रय: (स्वमालकी नसलेल्या (वस्तू-वास्तू स्थावर-जंगम) ची विक्री, ४) संभूयमुत्थानम् (भागीदारी व्यवहार, प्रत्याभूती), ५) दत्ताप्रदानिकम् (भेट वा दानाचा पुनरारंभ), ६) अभ्युपेत्याशुश्रूषा (कराराचे उल्लंघन), ७) वेतनानपाकर्म (वेतन थकबाकी), ८) संविदव्यतिक्रम: (परंपरेने बहुमतमान्य लोकाचार - रूढी, परंपरा इ.), ९) क्रयविक्रयानुशय: (खरेदी-विक्रीसंबंधीचा करारभंग), १०) स्वामिपालविवाद (मालक-कूळ विवाद), ११) सीमाविवाद: (जमीनजुमल्यातील चतु:सीमा वाद), १२) स्त्रीपुंधर्मा: (स्त्री-पुरुष, पति-पत्नी इ. वाद), १३) दायभाग: (वहिवाट)

उपरोक्त व्यवहार पद्धतींसंबंधींचे उल्लेख आपणास 'मनुस्मृती', 'याज्ञवल्क्य स्मृती', 'नारदीय पुराण', 'कौटिल्य अर्थशास्त्र' इ. ग्रंथात वेगवेगळ्या रूपात आढळतात (अटी, शर्ती, नियम, प्रायश्चित्त इ. भिन्नता). याची सोदाहरण चर्चा, विवेचन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तुत इंग्रजी प्रस्तावनेत केली आहे. तसेच या भागात ज्या ग्रंथ संहितांचा वापर करण्यात आला आहे, त्यांच्या स्थल, काल, स्वरूपांची माहिती सदर प्रस्तावनेत संपादकांनी जिज्ञासूंसाठी दिली आहे. काही उद्धरणांसबंधीचे संदर्भ, खुलासे प्रस्तावनेत येतात. पुढील भाग-३ मध्ये जे विभाग अंतर्भूत आहेत, द्विरुक्ती टाळण्यासाठी ते या भागात न दिल्याची सूचनाही प्रस्तावनेतून मिळते. 'धर्मकोश' या या छोट्या छोट्या भागांच्या संदर्भ मालिकाच होत. त्यामुळे वाचकास खंडातील भागाच्या विषयाचा परिचय व पूर्वज्ञान होते. या प्रस्तावना नाटकातील पूर्वभूमिकांचे (Curtain Raiser) कार्य करतात.

३) व्यवहारकाण्डम् (खंड-१, भाग-३)

अठरा पुराणांमध्ये व्यवहारसंबंधी अनेक बाबींचे उल्लेख येतात. ते सर्व 'धर्मकोश' मध्ये संक्षेपाने घ्यायचे तरी मोठे काम होऊन बसेल. अशा स्थितीत केवळ त्यांची अनुक्रमणिकेत सूची देणे हाच मार्ग होता. तो अवलंबला असल्याचे या भागाच्या 'प्रास्ताविक निवेदन' (Introductory Note) मध्ये संपादक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी नमूद केले आहे. हे निवेदन अशा सूचनांची जंत्रीच होय. शिवाय 'धर्मकोश' सहाय्यक ग्रंथांची सूचीही या भागाच्या परिशिष्टात देण्यात आली आहे. काही सूचक चिन्हे वापरून हा कोश वाचकसुलभ बनवण्याचा प्रयत्न संपादक महोदयांनी केला आहे. सदर भागात ग्रंथांमधील संस्कृत शब्दांची सूची देण्यात आली आहे. त्यामुळे शंका समाधान त्वरित होणे शक्य झाले आहे. सदर कोशात अनावधानाने काही बाबी आल्याचे, उदा. 'आपस्तंब धर्मसूत्र' मधील काही परिच्छेद अंतर्भूत झाल्याबद्दलची स्पष्ट कबुली देऊन संपादकांनी पारदर्शिता प्रदर्शित केली आहे. सदर भागास साहाय्य करणाऱ्यांचा ऋणनिर्देशही करण्यात आला आहे.

एकूणच, ही प्रास्ताविक नोंद म्हणजे वाचक मार्गदर्शिका बनली आहे. अशा कोशांच्या वापरात मात्र या सूचनांमुळे श्रम नि वेळ वाचत असतो. शिवाय नेमकी गोष्ट शोधून वाचणे शक्य होते, हे अनुभवावरून सांगणे आवश्यक आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची संस्कृत पंडित म्हणून जी घडण झाली, त्यांनी ज्या गुरुकुल पद्धतीचे शिक्षण घेतले ते मीमांसा, खंडन-मंडन, चर्चा, पूर्वमीमांसा, उत्तर मीमांसा अशा पठडीतून झाले असल्याने ते संस्कृत कोश निर्मिती व संपादनास उपकारक व उपयुक्तच ठरले आहे. कोशाचा विस्तार पाहता, तो या अभ्यासावर उभा आहे हे दिसून येते. 'धर्मकोश' वैदिक वाङ्मयाच्या सारतत्त्वाचा ज्ञानकोश बनला आहे, त्यामागे अध्ययन, अध्यापन, संशोधन, समीक्षा, मीमांसा इ. ची साधना आहे. गुरुवर्य स्वामी केवलानंद सरस्वतींच्या ज्ञानभांडार व शिस्तीवर या कोशाचे शरीर व संरचना उभी आहे.

४) उपनिषत्काण्ड (खंड-२, भाग-१)

'धर्मकोश' मालेतील ही एकमेव अशी विस्तृत प्रस्तावना असून या भागास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'मंत्र-ब्राह्मण-उपनिषत्' अर्थात 'मंत्रब्राह्मणोपनिषद्' असे कल्पक नाव देऊन आपल्या प्रतिभेचा प्रत्यय दिला आहे. वेदकाळ आणि वेदान्त यांमध्ये काळाचे मोठे अंतर आहे. या भागाचा उद्देश दोन्हींमधील ऐतिहासिक पार्श्वभूमी (परिस्थिती)चा फरक, तसेच उपनिषदकालीन तत्त्वज्ञान समजावणे असा निश्चित केला असल्याचे तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. उपनिषद तत्त्वज्ञानात पुरुष, प्राण व आत्मन् (ब्रह्म) या तीन संकल्पनांचा ऊहापोह करण्यात आला आहे. 'धर्मकोश'च्या या भागात अध्यात्मदर्शन आहे. यात संहिता व ब्राह्मणे ह्यातील वचनांचा (तत्त्वांचा) सर्वंकष संग्रह करण्यात आला आहे. वेद साहित्य इतिहासात असा प्रयत्न प्रथमच करण्यात आला आहे. हे 'धर्मकोश'चे म्हणजेच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे अपूर्व असे योगदान ठरते. उपरोक्त वचनांची या खंडात विषयवार वर्गवारी करण्यात आली आहे. त्यात १) अग्नी, इंद्र, सोम इ. देवता, २) परमात्मा, ३) सृष्टी, ४) शरीर, ५) जीवगती, ६) धर्मतत्त्व, ७) श्रेयस, ८) प्रणव या विषयांचा समावेश आहे. तो व्यापक (Exhaustic) आहे. 'अधिकस्य अधिकम् फलम्' न्यायाने वचन निवडीत उदारतेचे धोरण अंगिकारल्याचे दिसून येते. परमात्म्याचे वर्णन यात विविध विशेषणे - सर्वज्ञ, सर्वान्तर्यामी, सर्वदेवतात्मे - वापरून करण्यात आले आहे. त्यातून ईश्वराचे एकत्व नि श्रेष्ठत्व अधोरेखित केले आहे. यात अग्नी, सृष्टी, इंद्रादि देवतांचे मंत्र आहेत. ते त्यांची स्तुती, आराधनासूचक आहेत. दान, धर्म, अधर्म इत्यादींची येथे प्रसंगोपात चर्चा आहे. ''उपनिषदातील तत्त्वज्ञानाला आधारभूत ठरू शकतील अशा अम्नायवचनांचा संग्रह करावा ही कल्पनाच उदात्त असल्याचे''[११] म. अ. मेहेंदळे यांनी म्हटले आहे, ते सार्थच होय. या खंडामुळे वेदांचा कालानुक्रमिक अभ्यास शक्य झाला. हा उपक्रम संशोधकांना पर्वणी ठरावा. ही प्रस्तावना संस्कृत आणि इंग्रजीत असून सुमारे १०० पृष्ठ भरतील इतकी प्रदीर्घ आहे. तिचे सौंदर्य आस्वादन मूळ संहिता वाचनानेच करता येते.

५) उपनिषत्काण्डम् (खंड-२, भाग-२)

'धर्मकोश'च्या या भागास संस्कृत 'प्रास्ताविकम्' ला समांतर इंग्रजी 'Introduction' प्रस्तावनेची जोड आहे. दोहोंमध्ये काही गोष्टी समान असणे स्वाभाविकच म्हणावे लागेल. हा कोश तयार केला जात होता, तेव्हा संपादकांपुढे सुमारे २२५ इतक्या मोठ्या संख्येने हस्तलिखित आणि मुद्रित रूपाची उपनिषदे होती. त्या सर्वांचाच अंतर्भाव या भागात करता न आल्याचे संपादकांचे शल्य समजण्यासारखे आहे. असे असले तरी शंकरकृत 'ब्रह्मसूत्रभाष्य', भास्कर, रामानुज, नम्बार्क, माधव, श्रीकांत, वल्लभ, विज्ञानभिक्षु इ. मान्यवर आचार्यांचे ग्रंथ हे या कोशात अंतर्भूत आहे. त्यावरूनही या भागाचे महत्त्व लक्षात येते. या सर्वांच्या ग्रंथ नि संदर्भांचे विस्तृत विवेचन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी या 'प्रास्ताविकम्'मध्ये केले आहे.

या प्रास्ताविकात 'व्याख्यानसंग्रहपद्धति' आणि सदर 'उपनिषत्काण्डम्' मधील उल्लेखित स्थल-काल निर्देश पद्धतीबद्दलही विस्ताराने विवेचन केले आहे. शेवटी 'शुद्धिपत्र'ही जोडले आहे.

या भागात १) ऐतरेय, २) कौषीतकि, ३) तैत्तिरीय, ४) छान्दोग्य, ५) बृहदारण्यक, ६) ईश, ७) तलवकार ब्राह्मणोपनिषत (केन), ८) काठक, ९) मुण्डक, १०) प्रश्न, ११) माण्डुक्य, १२) शिवसंकल्प, १३) श्वेताश्वतर, १४) महानारायण, १५) मैत्रायणी, १६) जाबाल, १७) कैवल्य, १८) अथर्वशिर, १९)अथर्वशिखा या उपनिषदांचा अंतर्भाव केल्याचे संपादकांनी प्रस्तावनेत सांगितले आहे. काही उपनिषद चर्चांमध्ये डॉ. ओरटेल यांच्यासारख्या विदेशी अभ्यासकांच्या संशोधनाचा परामर्श घेऊन आपली मीमांसा अधिक शास्त्रोक्त व कालसंगत करण्याचा प्रयत्न स्तुत्यच म्हणावा लागेल. 'शंकराचार्य भाष्य'ही तितकेच महत्त्वाचे आहे. विभिन्न श्रुति-स्मृतींची यातील यादी वाचता संपादकांनी कोश सिद्धीस घेतलेल्या कष्टाची कल्पना येते. ज्ञानसक्ती नि ज्ञानसाधनेचे हे मूर्त रूप होय.

६) उपनिषत्काण्डम् (खंड-२, भाग-३)

या भागास 'Introduction' शीर्षक असलेली तीन पृष्ठांची संक्षिप्त इंग्रजी प्रस्तावना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिली आहे. हा भाग दोनचाच उत्तरार्ध वा विस्तार होय. या प्रस्तावनेत कोश लेखन पद्धतीवर प्रकाश टाकण्यात आला आहे. त्यानुसार प्रथम कालक्रमाधारे संहिता निवडली जाते. नंतर विषय सूचित केला जातो. तद्नंतर संहिता मजकूर सादर केला जातो. संहिता शीर्ष इंग्रजीत दिले जाते. त्यामुळे सार्वत्रिकता बोधास मदत मिळते. एकाच शीर्षकाची अनेक हस्तलिखिते, पोथ्या उपलब्ध असतात. अशा स्थितीत प्रमाणीकरण करणे हे मोठे जिकिरीचे असले तरी अनिवार्य असते. संहिता (Text) आणि भाष्य (Commentry) यात फरक/भेद करून त्यांचा कोशात उपयोग करण्यात आल्याने कोशाची अधिकृतता व शास्त्रोक्तता वरच्या दर्जाची सिद्ध झाली आहे. 'धर्मकोश'चे जे माहितीपत्रक प्रकाशक असलेल्या प्राज्ञपाठशाळा मंडळामार्फत प्रकाशित करण्यात आले आहे, त्यात कोशाचे संपादक मंडळ आहे. ते सर्व वेदातील अधिकारी व्यक्ती होत. शिवाय 'धर्मकोश'चे परीक्षण ज्या विविध दैनिक, नियतकालिकांत प्रसिद्ध झाले आहे, ते सर्वही प्रथितयश व्यक्ती/संस्था होत. त्यापैकी 'The Times of India, Bombay' चा अभिप्राय या कार्याची जी प्रशस्ती करतो, ती एकदा सर्वांच्या डोळ्याखालून जायलाच हवी. 'धर्मकोश' परीक्षणात म्हटलं गेलं आहे की,

'That is now 'Upanishatkanda' comes to form of part of the 'Dharmakosha'. Like a Scientific Historian, the learned Editor has discarded the tradition belief which thought of scriptures as inspired literature and accepts the gradual process of evolution of thought from

the 'Vedas' to the 'Vedanta' (Upanishadas)'[20]

'धर्मकोश'ची सर्वात मोठी ओळख ही त्याची प्रागतिकता आहे. 'धर्मकोश'चा संकल्प सोडला गेला तोच मुळी धर्मसुधारणा कार्याच्या हेतूने, हे विसरून चालणार नाही.

७) उपनिषत्काण्डम् (खंड-२, भाग-४)

प्रस्तुत खंडास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'Preface' शीर्षक छोटी प्रस्तावना आहे. तिला प्रस्तावना म्हणण्यापेक्षा 'ऋणनिर्देश' (Acknowledgement) म्हणणं अधिक सयुक्तिक ठरलं असतं. यात त्यांनी साहाय्यक सहकाऱ्यांविषयी कृतज्ञता व्यक्त करत आभार मानले आहे. विशेषत: डॉ. जी. व्ही. देवस्थळींचे विशेष आभार मानलेत. कारण त्यांनी या खंडासाठी इंग्रजी अनुक्रमणिका (शब्दसूची) तयार करून देण्याचे मोठे कार्य केले आहे. अन्य सहकाऱ्यांत सर्वश्री रंगनाथशास्त्री जोशी, गोविंदशास्त्री केळकर, एस. व्ही. लेले यांचा अंतर्भाव आहे. यातील शब्दसंग्रह प्रस्तुतीत भाषाशास्त्रीय शिस्त पाळण्यात आली आहे. तत्त्वज्ञानातील प्रचलित व परिचित शब्दांचा वापर करून हा भाग वाचकानुवर्ती होईल असे पाहिले आहे.

८) संस्कारकाण्डम् (खंड-३, भाग-१)

या खंडाच्या प्रथम भागास संस्कृत प्रस्तावना असून 'प्रास्ताविकम्' तिचे शीर्षक आहे. व्यवहारकांड पूर्ण झाल्यावर हा खंड हाती घेण्यात आला. याचे सहा भाग प्रस्तावित आहेत. पहिल्या भागात विवाह संस्कार चर्चा आहे. दुसऱ्या भागात विवाह ज्योतिष, मांगलिक संस्कार (विधि), गणेश पूजन, ग्रहयज्ञ इ. विवाहसंबंधी बाबींचा ऊहापोह करण्यात आला आहे. तिसरा भाग गर्भाधान विधानास समर्पित आहे.

'संस्कारकांड' मध्ये समग्रत: (सहा भागात) विविध संस्कारसंबंधी वचने, व्याख्यान (भाष्य, स्पष्टीकरणे इ.), पाठभेद (विभिन्न मते), विषय संग्रह पद्धती व वर्गीकरण, त्यांचे नियम इ. ची या प्रस्तावनेत संक्षेपाने माहिती दिल्याने संस्काराच्या विविध भागांची वाचकास वा जिज्ञासूस कल्पना येते. या विषयीचे ग्रंथ, संहितादी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मुंबई, पुणे, म्हैसूर येथून प्रकाशित प्रसिद्ध ग्रंथ संकलित करून वापरले आहेत. प्रस्तावनेत त्या सर्वांचे विस्तृत नामोल्लेख आहेत. शिवाय या प्रकल्पास अर्थसाहाय्य प्रदान करणाऱ्या माधवप्रसाद बिर्लांचा गौरवपूर्ण शब्दात उल्लेख आहे.

'धर्मकोश'च्या विविध खंड नि भागांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी ज्या उपरोक्त प्रस्तावना लिहिल्या त्या अधिकतर त्या त्या खंड नि भागातील विषयांचे विवेचन करणाऱ्या आहेत. 'उपनिषत्काण्डम्'च्या भाग-१ ची 'मंत्रब्राह्मणोपनिषद' प्रस्तावना विषयाचे तात्त्विक विवेचन करणारी आहे. पण समग्रत: त्या सर्व प्रस्तावना या 'धर्मकोश' प्रकल्पाचा आवाका, उद्देश नि कार्य समजावून देणाऱ्या आहेत. ते स्पष्ट करणारे एक निवेदन अगदी अलीकडेच

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ अध्यक्ष प्रा. डॉ. सरोजा भाटे यांनी वृत्तपत्रात प्रसृत केले आहे. ते इथे आपणास त्याची सुस्पष्ट कल्पना यावी म्हणून उद्धृत करण्याचा मोह आवरत नाही. त्यात त्या म्हणतात, '''धर्मकोशा'त धर्मशास्त्रामध्ये अंतर्भूत होणाऱ्या सर्व विषयांचे कालानुक्रमे सर्व संदर्भ संस्कृत वाङ्मयातून एकत्र करणे, मूळ श्रुतिस्मृतींची वचने, त्यावरील भाष्य, टीका, शास्त्रार्थ यांचे संकलन करणे, या संग्रहाच्या आधारे आजमितीस 'धर्म' या संकल्पनेच्या रूढ झालेल्या संकुचित अर्थापलीकडे असणारे धर्माचे सर्वसमावेशक आणि विश्वात्मक रूप लोकांसमोर आणणे, धर्म हा केवळ उपासना पद्धती संप्रदायापुरता मर्यादित नसून आचार, कायदा, राजनीती, शासन पद्धती या विषयांना तो कसा कवेत घेतो, धर्म प्रत्येक वर्गासाठी समान आहे, हे विशद करणे, धर्मशास्त्रीय संदर्भांच्या आधारे प्राचीन भारतीय न्याय आणि शासन व्यवस्थेचा विकास सर्वांसमोर आणणे अशी प्रकल्पाची उद्दिष्टे आहेत.''[२१]

हे लक्षात घेतले की स्वामी केवलानंद सरस्वती, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, त्यांचे समकालीन सहकारी पंडित, शास्त्री, संपादक इ. मंडळींनी गेले शतकभर करत आणलेले कार्य केवळ आर्थिक तरतुदीअभावी अपूर्ण राहत असेल तर सर्व समाजहितैषी मंडळींनी वैदिक संस्कृती जपण्याचा हा प्रकल्प येनकेन प्रकारेण पूर्ण होईल हे पाहायला हवे. त्यात शासन दानशूर व्यक्ती, संस्था, बहुराष्ट्रीय कंपन्या, लोकप्रतिनिधी, सुशिक्षित समृद्ध वर्ग व सर्वसामान्यांनीपण यास हातभार लावायला हवा, कारण तो अंतिमत: त्यांच्याच अधिक हिताचा आहे. या समग्र वाङ्मय प्रकल्पात 'धर्मकोश' विचार नि चर्चेचा तोच मूळ उद्देश आहे.

(ब) महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई द्वारा प्रकाशित ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावना -

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळामार्फत प्रकाशित ग्रंथांची निर्मिती का करण्यात आली त्याविषयीच्या एका प्रारंभिक ग्रंथातील निवेदनात तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे की, ''मराठी भाषेला विद्यापीठाच्या भाषेचा दर्जा येण्याकरिता मराठीत विज्ञान, तत्त्वज्ञान, सामाजिकशास्त्रे आणि तंत्रविज्ञान या विषयांवरील ग्रंथांची रचना मोठ्या प्रमाणात होण्याची आवश्यकता आहे. वरील विषयांवर केवळ परिभाषा कोश अथवा पाठ्यपुस्तके प्रकाशित करून अशा प्रकारचा दर्जा मराठी भाषेला प्राप्त होणार नाही. सर्वसामान्य सुशिशितांपासून ते प्रज्ञावंत पंडितांपर्यंत मान्य होतील, अशा ग्रंथांची रचना व्हावयास पाहिजे. मराठी भाषेत किंवा अन्य भारतीय भाषांमध्ये विज्ञान, सामाजिकशास्त्रे व तंत्रज्ञान या विषयांचे प्रतिपादन करावयास उपयुक्त अशा परिभाषा-सूची किंवा परिभाषा-कोश तयार होत आहेत. परिभाषा किंवा शब्द यांचा प्रतिपादनाच्या ओघात समर्पकपणे वारंवार प्रतिष्ठित लेखांत व ग्रंथांत उपयोग केल्यानेच अर्थ व्यक्त करण्याची त्यांत शक्ती येते. अशा तऱ्हेने उपयोगात न आलेले शब्द केवळ कोशात पडून राहिल्याने अर्थशून्य राहतात. म्हणून, मराठीला आधुनिक तंत्रज्ञानांची भाषा बनवण्याकरिता शासन-विद्यापीठे, प्रकाशन-संस्था व त्या त्या विषयांचे

कुशल लेखक यांनी ग्रंथरचना करणे अवश्य आहे.''[२२]

हा उद्देश लक्षात घेऊन महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने वाङ्मय निर्मितीचा विविध स्वरूपाचा कार्यक्रम हाती घेतला. त्या अंतर्गत मराठी विश्वकोश, मराठी भाषेचा महाकोश, वाङ्मय कोश, विज्ञानमाला, भाषांतरमाला, आंतरभारती, विश्वभारती, महाराष्ट्रेतिहास इत्यादी योजना हाती घेऊन शेकडो ग्रंथ प्रकाशित केले. विज्ञानांतर्गत आरोग्यशास्त्र, शरीरविज्ञान, जीवशास्त्र, आयुर्वेद, गणित, ज्योतिषशास्त्र, भौतिकी, तंत्रज्ञान, अणुविज्ञान, सांख्यिकी, स्थापत्यशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र, रसायनशास्त्र, भूगोल, खगोल, खनिज इ. शास्त्रे समाविष्ट होताrल असे ग्रंथ प्रकाशित केले.

भारत हे बहुभाषी राष्ट्र आहे. भारतीय राज्यघटनेच्या ८ व्या परिशिष्टानुसार आसामी, बंगाली, बोडो, डोगरी, गुजराती, हिंदी, कन्नड, काश्मिरी, कोकणी, मल्याळम, मणिपुरी, मराठी, मैथिली, नेपाळी, उडिया, पंजाबी, संथाली, संस्कृत, सिंधी, तामिळ, तेलुगू, उर्दू या देशांच्या २२ राजभाषा आहेत. भारताची राष्ट्रीय एकात्मता ही पश्चिमी देशांतील 'एक राष्ट्र व एकभाषा' अशा स्वरूपाची नाही. 'एक हृदय हो भारत जननी', 'अविभक्तं विभक्तेषु' असे तिचे आंतरभारती रूप आहे. साने गुरुजींची 'आंतरभारती व प्रांतभारती', रवींद्रनाथ टागोरांची 'विश्वभारती' आणि गटेची 'विश्वसाहित्य' संकल्पना स्वीकारून तर्कतीर्थांनी भारतीय व आंतरराष्ट्रीय भाषांतील अभिजात ग्रंथांच्या भाषांतराची योजना हाती घेऊन अनेक ग्रंथ मराठी भाषेत आणले. भारतीय भाषांमधील तमिळ, संस्कृत, तेलुगू, कन्नड, मल्याळम, उडिया भाषा अभिजात मानल्या गेल्या आहेत. त्यांचे नि अन्य भाषांचे साहित्य इतिहास, परिचय ग्रंथ, वाचन-माला, द्वैभाषिक कोश प्रकाशित केले आहेत.

तसेच महाराष्ट्राच्या इतिहासविषयक उजेडात आलेली अव्वल साधने लक्षात घेऊन आधुनिक इतिहासरचनेच्या तत्त्वांनुसार महाराष्ट्राचा एक प्रमाणभूत व सलग सांस्कृतिक, राजकीय इतिहास मराठी भाषेत संपादून तो प्राचीन कालखंड, मध्ययुगीन कालखंड, मराठा कालखंड, पेशवा कालखंड, आधुनिक कालखंड असे पाच खंडात इतिहास प्रकाशनाचे कार्य मंडळाने केले. त्यासाठी पोर्तुगीज, फ्रेंच, उर्दू, पर्शियन आणि राजस्थानी भाषांतील अव्वल साधनांचे संकलन, भाषांतर, प्रकाशन अशी त्रिसूत्री राबवली. त्यामुळे अधिकृत व वस्तुनिष्ठ इतिहास ग्रंथ निर्मिले गेले.

भाषांतरित ग्रंथ

मराठी भाषेस ज्ञानभाषा म्हणून समृद्ध करण्याच्या हेतूने तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळामार्फत जागतिक भाषांपैकी इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन, इटालियन, रशियन, ग्रीक, लॅटिन इ. भाषांतील अभिजात ग्रंथ मराठीत आणण्याची एक व्यापक योजना आखली. तज्ज्ञांची समिती नेमून अशा ३०० ग्रंथांची सूची तयार करून

त्या त्या क्षेत्रातील तज्ज्ञांवर भाषांतराचे कार्य सोपवले व अल्पावधीत अनेक ग्रंथ प्रकाशित झाले. या भाषांतर योजनेच्या अनुषंगाने सुप्रसिद्ध संस्कृत पंडित श्री. पां. वा. काणे यांच्या 'History of Dharmshastra' च्या यशवंत आबाजी भट यांनी 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' शीर्षकाने जो अनुवाद केला आहे, त्यास तर्कतीर्थांनी विवेचक प्रस्तावना लिहिली आहे. त्यात भाषांतरसंबंधी भूमिका मांडत म्हटले आहे की, ''ज्ञान हे विनिमयाने वाढते. जगातील सगळ्याच प्रौढ अवस्थेस पोचलेल्या संस्कृतींमध्ये विशेषत: पश्चिमी संस्कृतीमध्ये फार विशाल ग्रंथसंपत्ती निर्माण झाली व होत आहे. मराठी साहित्याला समृद्ध होण्याकरिता जगातील सर्व साहित्यातील निवडक विचारसंपन्न व सुंदर साहित्याचा मराठीत अनुवाद करण्याची आवश्यकता आहे.''[२३]

सदर प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ भाषांतर प्रक्रिया समजावत तिचे भाषा विकासातील महत्त्व अधोरेखित करत म्हणतात की, ''भाषांतर करणे ही क्रिया मूळ ग्रंथ लिहिणे या क्रियेइतकीच जबाबदारीची गोष्ट आहे. नामांकित ग्रंथ लिहिण्यास जसे परिश्रम घ्यावे लागतात तसेच भाषांतरासही घ्यावे लागतात. परंतु मूळ ग्रंथ लिहिणे व भाषांतर करणे या दोन प्रयत्नांची प्रक्रिया अत्यंत भिन्न आहे. विकासाच्या समान पातळीवर असलेल्या अत्यंत प्रगत झालेल्या इंग्लिश, फ्रेंच, जर्मन, रशियन इत्यादी पश्चिमी भाषांमधील प्रतिष्ठित (Classical) ग्रंथांचे एकमेकीत भाषांतर करणेसुद्धा फार जिकिरीचे काम असते. प्रत्येक भाषेची मूलभूत रचना, पदपदार्थसंबंध, शब्दावली, म्हणी व उपवाक्यसंबंध यांत कमीजास्त भिन्नता असते. कोणताही नामांकित वैचारिक प्रबंध किंवा कलात्मक निबंध संपूर्ण अभिप्रायाने भाषांतरित करणे हे जवळ जवळ अशक्य कोटीतले काम असते.''[२४]

मंडळाने भाषांतरासाठी पाश्चात्त्य व भारतीय भाषांतील जे ३०० ग्रंथ निवडले होते, त्यात होमर, व्हर्जिल, एस्किलस, ॲरिस्टोफेनिस, युरिपिडिस, प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, थॉमस ॲक्वानस, न्यूटन, डार्विन, रूसो, काँट, हेगेल, जॉन स्टुअर्ट मिल, गटे, शेक्सपिअर, टॉलस्टॉय, दोस्तएवस्की, कॅसिरेर, गॉर्डन व्ही चाइल्ड यांच्या विश्वश्रेष्ठ व प्रसिद्ध साहित्यकृतींचा समावेश होता. या योजनेंतर्गत जॉन स्टुअर्ट मिलचे 'ऑन लिबर्टी', रूसोचे 'सोशल कॉन्ट्रॅक्ट', मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे 'रीझन, रोमँटिसिझम अँड रिव्होल्यूशन', व 'लेटर्स फ्रॉम जेल', स्तानिस्लावस्कीचे 'ॲन ॲक्टर प्रपरेस', तुर्गनेवचे 'फादर अँड सन्स', रायशेनबाखचे 'राइज ऑफ सायन्टिफिक फिलॉसॉफी', गन्नर मिलदारचे 'इकॉनॉमिक थ्योरी अँड अंडरडेव्हलप्ड रिजन्स', पां. वा. काणेंचे 'हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र', कोपलँडचे 'म्युझिक अँड इमॅजिनेशन', बर्ट्रांड रसेलचे 'रिलिजन अँड सायन्स', विशाखादत्तचे 'मुद्राराक्षसम्', भरतमुनीचे 'भरतनाट्यशास्त्र' सारखे ग्रंथ प्रकाशित झाले असून ही भाषांतर परंपरा मराठीत आजही अबाधित आहे. आजमितीस मराठी साहित्यात मौलिक रचनांच्या तुलनेत भाषांतरित रचना अधिक प्रकाशित होत आहेत. त्यामुळे मूळ मराठी साहित्य निर्मितीस ओहोटी लागल्याचे जे

दृश्य पाहावयास मिळते, तो वर्तमानासाठी चिंता नि चिंतनाचा विषय व्हायला हवा. मराठी प्रकाशन गृहांचे रूपांतर अनुवादगृहात झालेले दिसते आहे. यावर विचार व्हायला हवा.

ललित कला ग्रंथ

सौंदर्य अथवा लालित्य व्यक्त करणाऱ्या कला म्हणजे ललित कला (Fine Arts) होत. या कलांच्या अभिव्यक्तीत कोमलता, आल्हादकता व मनोहर भाव-भावना व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य असते. नाट्य, नृत्य, वाद्य, चित्र, गायन इ. कलांचा अंतर्भाव ललित कलांमध्ये होतो. या कला नि त्या कलांसंबंधी मूलभूत संशोधन करून लिहिलेले ग्रंथ नाट्यशास्त्र, संगीतकला, शिल्पकला, चित्रकला, नृत्य इ. मध्ये विपुल मौलिक ग्रंथसंपदा आढळते. इंग्रजी, संस्कृतसारख्या भाषांत असे ग्रंथ मोठ्या संख्येने आहेत. काही नवसंशोधनाधारित ग्रंथही मौलिक स्वरूपाचे आहेत. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने असे प्रातिनिधिक ग्रंथ निवडून ते मराठीत आणले. अन्य भाषिक साहित्यिक ग्रंथांप्रमाणे या ग्रंथांनाही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्या बऱ्याचशा साचेबंद असल्या तरी काही नवा दृष्टिकोन देणाऱ्या, भाष्य करणाऱ्या आहेत. अशा प्रस्तावनांचा अंतर्भाव या खंडात करण्यात आला आहे. अर्थात् त्यांचे स्वरूप प्रातिनिधिक वा नमुन्यासारखे आहे. ललित कलाविषयक हे ग्रंथ जसे भाषांतरित आहेत, तसेच काही पुनर्मुद्रित (जे दुर्मीळ होते) तर काही सुधारित रूपात प्रकाशित करण्याचा प्रयत्न दिसून येतो.

डॉ. श्री. ना. रातंजनकरलिखित 'पं. विष्णु नारायण भातखंडे', प्रा. र. प. कंगले अनुवादित 'रस-भाव-विचार', आणि 'दशरूपकविधान', बा. गं. आचरेकर यांचे 'भारतीय संगीत व संगीतशास्त्र', डॉ. ग. ह. तारळेकर अनुवादित शार्ङ्गदेवाचे 'संगीत रत्नाकर', • नंदिकेश्वरांचे 'अभिनय दर्पण', डॉ. बी. सी. देव कृत Encyclopedia of Indian Music, पार्वतीकुमार यांचे 'तंजावरची नृत्यसाधना', अशी कितीतरी पुस्तके आहेत. ज्यांना तर्कतीर्थांच्या 'निवेदन' रूप प्रस्तावना आहेत. डॉ. वा. वि. मिराशी यांचा 'कालिदास' ग्रंथ वाचनीय आहे. रस, रंग, ताल, सूर, आकार, वृत्त, अलंकार, लय, रूप इ. कितीतरी ललित अंगांवर प्रकाश पाडणारे ग्रंथ, त्यांची निवड यामागे तर्कतीर्थांची मराठी समृद्ध करण्याची धडपड वाखाणण्यासारखी आहे.

क्रीडा ग्रंथ

जे कलांचे तेच क्रीडांचेही. डॉ. नरेंद्र दाभोळकरांचे 'कबड्डी' आणि ना. रा. वडनप यांचे 'बुद्धिबळे' वाचले की क्रीडा हा शरीर, बुद्धी, मन यांना विकसित करणारा साहित्य प्रकार आहे. मैदान आणि मनाच्या संयोगाशिवाय मानवी मन नि भावना संयमित व संतुलित विकसित होत नसतात, हे लक्षात येते.

इतिहास ग्रंथ

महाराष्ट्र राज्य स्थापन झाले तेच मुळी मराठी भाषा, साहित्य नि संस्कृती संरक्षण, संवर्धनासाठी. तेव्हा राज्य विकास योजनेत महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे जतन करायचे ठरवले होते. भारताचा इतिहास हा विविध वंश, जमाती, स्थलांतरितांच्या आगमन व स्थिरीकरणाचा आहे, तसाच तो स्थित्यंतराचा आहे. इतिहास पूर्वखुणा जपत राहतो नि काळ त्यावर विस्मृतीची पुटे चढवत राहतो. दडलेलं, दडपलेलं शोधणं हेच इतिहास संशोधनाचं इप्सित कार्य असतं. इतिहास हा शब्दच मुळी निश्चिती नि अस्तित्वाचा सूचक व पर्यायी आहे. पुरुषप्रधान समाजव्यवस्थेने जितक्या मोठ्या प्रमाणात His Story लिहिली, तितक्या प्रमाणात Her Story लिहिली नाही. ही पक्षधरता नि इतिहासकारांच्या मानसिक पक्षपाताची निदर्शक आहे. इतिहास नि राज्यशास्त्रात 'राजेशाही' शब्द आहे, 'राणीशाही' नाही. नूरजहाँ, एलिझाबेथ, चन्नम्माचे तितके गौरवीकरण नाही, जितके औरंगजेब, हिटलर, मुसोलिनीचे आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महाराष्ट्राचा पूर्वेतिहास जो फ्रेंच, पोर्तुगीज, इंग्रजांनी लिहून ठेवला होता, त्याची भाषांतरे उजेडात आणून पूर्व इतिहासावर चढलेली पुटे दूर केली. त्यातून डॉ. बादल सरकार, डॉ पांडुरंग पसुर्लेकर, निकोलाव्हा मनुची, रूबेन लेव्ही, सर विस्टन चर्चिल यांचे महाराष्ट्र, भारत व जगासंबंधी प्रसिद्ध ऐतिहासिक ग्रंथ मराठीत आणून मराठी भाषा ज्ञानसंपन्न केली. 'मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने', 'युद्ध आणि शांती', 'उत्तरकालीन मुघल', 'दुसरे महायुद्ध', 'मोगल दरबाराची बातमीपत्रे', 'जगाचा शोध व शोधक' सारखे ग्रंथ याचीच साक्ष देतात. इतिहास केवळ कागदपत्रे, ताम्रपत्रे, नाणी, युद्धसाधने यांत नसतो, तर तो साहित्य, भाषांतूनही प्रतिबिंबित असून तो अधिक सजीव रूपात प्रवासवर्णने, स्वारी, मुशाफिरी, दैनंदिनी, पत्रे यात दडलेला असल्याचे भान तर्कतीर्थांना असल्याने त्यांनी जातककथा, बातमीपत्रे, कागदपत्रे, पुरातत्त्वविद्या संबंधी ग्रंथही मराठीत आणले.

शिवकाल, पेशवाकाल नि आधुनिक काल चित्रित करणारे अनेक ग्रंथ तर्कतीर्थांनी प्रकाशित करून उजेडात आणले. भाषांतर, लिप्यंतर करून घेतले. विदेशी पुराभलेखागारातून मूळ कागदपत्रे, ग्रंथ मिळवले. या मागची भूमिका स्पष्ट करत ते एका प्रस्तावनेत म्हणतात, "Looking to the fact that this source material has not either been available to Indian scholars until now or even been preserved anywhere in the country, the Board felt that publication of this material will throw new light on a significant period of Maratha history and may be of great benifit to scholars generally all over the Country."[25] तर्कतीर्थ केवळ महाराष्ट्राचाच नाही तर देशाचा विचार करत साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे कार्य करत होते, हेही या वक्तव्यातून स्पष्ट होते. ही उदारता नि व्यापकता यातच तर्कतीर्थांचे मोठेपण व द्रष्टेपण सामावलेले दिसते.

भाषा नि बोलींचे ग्रंथ

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी संस्कृत भाषेचे पंडित असल्याने त्यांना भाषेची चांगली जाण होती. त्यांनी भाषेचे पूर्व रूप असलेल्या बोलींच्या मराठी रूपांचे पुण्याच्या डेक्कन कॉलेजचे डॉ. ए. एम. घाटगे यांनी जे सर्वेक्षण केले होते, त्या आधारे कुडाळी, गावडी, कोंकणी, वारली, कुणबी, कासारगोड बोलींची भाषाशास्त्रीय उकल व सांख्यिकी माहिती देणारे अहवाल व निरीक्षणांची पुस्तके इंग्रजीत प्रकाशित केली. पैकी कोंकणीच्या महाराष्ट्री, कर्नाटकी व गोमंतकीय स्वरूपांमधील फरक व परंपरा स्पष्ट केला. हे कार्य किती, कसे व का आवश्यक आहे, त्याचे विवेचन तर्कतीर्थांनी विस्ताराने या मालिकेतील एका ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत विशद करत म्हटले आहे की, The Marathi language is rich in linguistic and cultural heritage constituted by its host of dialects. It is considered by scholars of linguistics that an analytical study of a selected numbers of Marathi dialects will afford broad ponits of reference for dialectal stuidies and linguistic surveys of a more comprehensive nature. Their study will also open the door for the study of local culture and folk literature. Such an analytical study is thus very important and also urgent because the local dialects which constitute the worthy heritage are fast disppearing owing to the spread of literacy in standerd Marathi as well as the wide circulation of dialects, weeklies and other periodicals in standerd Marathi. It has besides, other scientific value for linguistic studies in Maharashtra and for wider field of Indian Languages."[26]

जी गोष्ट बोलींची, तीच भाषांचीपण. तर्कतीर्थांनी भारतीय भाषांच्या 'साहित्य परिचय', 'वाचन पाठमाला', 'द्विभाषिक कोश' तयार करून प्रकाशित केले. 'गुजराती-मराठी शब्दकोश', 'गुजराती भाषा प्रवेश', 'उर्दू-मराठी शब्दकोश', 'कन्नड मराठी शब्दकोश', 'कन्नड भाषा प्रवेश', 'कानडी साहित्य परिचय', 'बंगाली साहित्य परिचय', 'बंगाली भाषा प्रवेश' (खंड १ व २), 'इंग्रजी-मराठी स्थापत्यशिल्प कोश', 'वैज्ञानिक परिभाषा कोश' (गणितशास्त्र, वास्तवशास्त्र, रसायनशास्त्र) या ग्रंथनाम सूचीवरूनही आपणास तर्कतीर्थांनी त्या त्या भाषांतील तज्ज्ञांकडून आणि त्यातही जे द्विभाषिक तज्ज्ञ आहेत, अशांकडून ही ग्रंथसंपदा तयार करून घेतली. त्यापूर्वी त्याची योजना, आराखडे, घटक, उद्देश, माध्यम (मराठी) निश्चित करून नियतकाळात हे ग्रंथ निर्मित करून प्रकाशित केले. हे भारतीय भाषा तज्ज्ञ मराठी मातृभाषी असतील, यावर त्यांचा कटाक्ष होता. कारण त्यांनी या 'आंतरभारती' प्रकल्पाची लक्ष्यभाषा (Target Language), माध्यमभाषा (Media of Language) म्हणून मराठी निश्चित केली होती. मराठीभाषी वाचक डोळ्यासमोर ठेवून हे ग्रंथ निर्मिले गेले होते.

मध्यंतरी मी 'भारतीय भाषा व साहित्य' 'भारतीय साहित्यिक', 'समकालीन साहित्यिक', 'साहित्य आणि संस्कृती' सारखी पुस्तके लिहिली, तेव्हा या पुस्तक नि कोशांचा मी अभ्यास केला होता असे आठवते. ती अभ्यासत असताना तर्कतीर्थ व त्या ग्रंथांचे संपादक, लेखक सर्वश्री स. ज. धर्माधिकारी, भाऊ धर्माधिकारी, श्रीपाद जोशी, प्रा. एन. एस. गोरेकर, पुंडलिकजी कातगडे, गु. व्यं. दिवेकर, सरोजनी कमतनूरकर, स. ग. सुखटणकर, रा. वि. मराठे, डॉ. गो. रा. परांजपे यांनी घेतलेली मेहनत वाचकांच्या गरजा लक्षात घेऊन केलेली होती, हे लक्षात येत होते. यातील 'इंग्रजी-मराठी स्थापत्य शिल्प-कोश', 'पदनाम कोश', 'वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा', 'मराठी विश्वकोश (खंड-१८)-परिभाषा संग्रह', 'मराठी विश्वकोश (खंड-२१) सूचिखंड' माझ्या कायम संग्रही असून मी त्यांचा अनेकदा वापर करून हे सांगतो आहे. यातील 'इंग्रजी-मराठी स्थापत्य-शिल्प कोश'ने तर मला शब्दसमृद्ध केले. या एकट्या कोशाच्या वापराने मराठी-इंग्रजी संसर्ग व प्रदूषण मुक्त करणे शक्य आहे, अशी माझी केवळ धारणा नसून खात्री आहे. त्याची वानगी म्हणून मी सर्रास लेखनात वापरत असलेले शब्द सांगतो. तुम्हीही वापरास प्रवृत्त व्हाल. फक्त त्यासाठी मनात मराठीसाठीचे विशुद्ध प्रेम हवे नि वापराची बांधिलकी, सामीलकी आणि प्रतिज्ञाबद्धता. सुमेध (सिमेंट), आकार्य (प्लॅस्टिक), नभोवाणी संच (रेडिओ), सुटसुटीत, आटोपशीर (कॉम्पॅक्ट), पूर्वस्थ (Prefix), यांत्रिक नांगर (ट्रॅक्टर). विशेष म्हणजे हा कोश सचित्र आहे. सदर कोशाचे प्रयोजन स्पष्ट करत प्रस्तावनेत ('निवेदन') तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समजावतात की, ''महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाने हा कोश प्रकाशनासाठी स्वीकारला याचे मुख्य कारण हे आहे की, तांत्रिक क्षेत्रात देशी परिभाषा रूढ होण्याच्या काळात विविध प्रकारचे पर्यायशब्द लेखक व तंत्रज्ञ यांच्यापुढे आले म्हणजे त्यातील समर्थ, अर्थपूर्ण व देशी भाषांच्या स्वभावास अनुरूप अशा शब्दांची निवड करता यावी. अशी निवड होतानाच जे शब्द टिकाव धरून राहतील तेच त्या त्या विषयांमध्ये योग्य ठिकाणी स्थानापन्न होऊ लागतील. दुसरे कारण असे की, या कोशात स्वीकारलेली परिभाषा मोठ्या प्रमाणात मान्य होवो वा न होवो, परंतु स्थापत्य व शिल्प (Engineering and Architecture) विषयातील इंग्लिश शब्दांचा अर्थ मराठी वाचकास व तंत्रज्ञास खुलासेवार कळावा हे या कोशाचे मुख्य प्रयोजन आहे. देशी परिभाषा सुचविणे हे या कोशाचे दुय्यम प्रयोजन आहे.''[२७] विशेष म्हणजे आपल्या या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ सदर कोशाची मर्यादा व उणीव सांगायला विसरत नाहीत. ते म्हणतात की, ''या कोशाची रचना करीत असता इंग्लिशमध्ये वापरलेल्या शब्दांच्या व्याकरणांची शहानिशा केलेली दिसत नाही. ही या कोशाची महत्त्वाची उणीव आहे. ही उणीव राहण्याचे कारण प्रस्तुत कोशकारांचा पेशा भाषाशास्त्रज्ञाचा नाही. ही उणीव भाषाशास्त्रज्ञांच्या साहाय्याने काढून टाकण्याचा प्रयत्न पुन्हा या कोशाची सुधारलेली आवृत्ती काढण्याचा योग आल्यानंतर करण्यात येईल.''[२८] या संदर्भात मी मंडळाच्या लक्षात आणून देऊ इच्छितो,

की सदर कोश आता उपलब्ध होत नाही. तेव्हा मंडळाने त्याची सुधारित आवृत्ती (पुनर्मुद्रण नव्हे!) प्रकाशित करण्याची योजना हाती घ्यावी ही विनंती.

भारतीय भाषांतील साहित्यिक ग्रंथ

टी. पी. कैलासम् कृत 'टोळ्ळु-गट्टी' (कन्नड नाटिका), डॉ. मास्ती व्यंकटेश अय्यंगार लिखित 'सुबण्णा' (कन्नड कादंबरी), तिरुवळ्ळुवर रचित 'तिरूक्कुरळ' (तमीळ मुक्तक काव्य), धर्मानंद कोसंबीकृत 'बुद्धलीला सारसंग्रह' आणि 'बुद्धलीला' (पाली कथात्मक धर्मसाहित्य), जातककथा खंड-१, २, ३ (पाली कथा) या सारख्या सार्वकालिक साहित्याची मंडळद्वारा निर्मिती हा तर्कतीर्थांच्या भारतीय एकात्मक राष्ट्र निर्मितीसाठी केलेला संवेदनशील उपक्रम होय. अशा ग्रंथांच्या निर्मितीमागे भारताचे बहुभाषी, बहुप्रादेशिक, बहुसांस्कृतिक रूप लक्षात घेऊन राष्ट्रीय उपक्रम म्हणून या योजनेकडे पाहावे लागते. अशा ग्रंथांपैकी एका ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत त्यांनी विस्ताराने आपली भूमिका विशद करत लिहून ठेवले आहे की,

''भारत हे बहुभाषी राष्ट्र आहे. भारताची राष्ट्रीय एकात्मता ही पश्चिमी देशातील 'एक राष्ट्र एक भाषा' अशा समीकरणाची नाही. येथे वैविध्यपूर्ण व साहित्यसंपन्न अशा १४ इतर भाषा आहेत. या भाषांची व साहित्याची वाढ मुख्यत: संस्कृत भाषेच्या व साहित्याच्या प्रभावाखाली झाली आहे. इंग्रजी राज्य झाल्यानंतरच्या काळात पश्चिमी संस्कृतीच्या, पश्चिमी ज्ञानाच्या व आधुनिक शिक्षणाच्या द्वारा विचार व भावना यांचे संवादित्व या भारतीय भाषांमध्ये निर्माण होऊ लागले आहे. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाने व राजकीय एकात्मतेमुळे या भाषांचे वैचारिक संबंध अधिक निकटचे बनले आहेत. परंतु, या भाषांचा भाषिक सीमाप्रदेश सोडल्यास, अन्योन्यसंबंध फार थोडा आहे. परंपरागत धर्म आणि इंग्लिश भाषा यांच्या द्वारेच वैचारिक, भावनात्मक व सांस्कृतिक मूल्यांची देवघेव होत आहे. ही परस्पर देवघेव मोठ्या प्रमाणात होणे आपल्या सांस्कृतिक प्रगतीचा वेग वाढविण्याच्या दृष्टीने आवश्यक आहेत. परंतु, त्याहीपेक्षा भारताची राष्ट्रीय एकात्मता दृढ व अभेद्य बनविण्याकरिता अधिक आवश्यक आहे. याकरिता, महत्त्वाचा उपाय म्हणजे प्रादेशिक मातृभाषा बोलणाऱ्या लोकसमूहांमध्ये लगतच्या किंवा दूरच्या भारतीय प्रदेशांच्या भाषा उत्तम रीतीने अवगत केलेले, त्यापैकी एक किंवा अनेक उत्कृष्ट रीतीने लिहू किंवा बोलू शकणारे आणि त्याचप्रमाणे त्या त्या अन्य प्रादेशिक भाषेतील प्रथितयश लेखांचे, ग्रंथांचे व ग्रंथकारांचे साहित्य स्वत:च्या प्रादेशिक मातृभाषेत चांगल्या रीतीने भाषांतरित व रूपांतरित करण्यास समर्थ असलेले सुशिक्षित निर्माण होण्याची मोठी निकड आहे.''[२९]

आणखी एक महत्त्वाचा विशेष म्हणजे तर्कतीर्थांना सर्व जाती, धर्म, पंथ, संस्कृती यांचं असलेलं भान. हिंदू, इस्लाम, ख्रिश्चन, बौद्ध, पारशी, शिख धर्मांचं प्रतिनिधित्व आहे नि प्रांताचं पण. आसेतु हिमालय भारत एक व्हावा ही तर्कतीर्थांची तळमळ अनुकरणीय खरी!

विज्ञानविषयक ग्रंथ

विज्ञान म्हणजे विशिष्ट ज्ञान. विचार, निरीक्षण, अभ्यास, प्रयोग यातून जे ज्ञान मानवाच्या हाती लागतं ते विज्ञान. विज्ञानात ज्ञानाचं सिद्धांतन असतं नि क्रमबद्धताही. प्रयोगांती जे निष्कर्ष हाती येतात, त्यातून वैज्ञानिक सिद्धांत निर्माण होतात. या सिद्धांतांच्या अनुरोधाने निरंतर प्रयोग होत राहतात. त्यातून सिद्धांत बदलत, परिवर्तित, परिवर्धित होत राहतात. विज्ञान भौतिक म्हणून मौलिक. कारण त्याचा संबंध निसर्ग, प्रकृतीशी असतो. समाजविज्ञाने मानवी व्यवहाराशी निगडित असतात, तर मौलिक विज्ञाने भौतिक संबंधित विज्ञानात निरंतर विकास होत राहतो व ते नित्य नव्या नि अधिक समृद्ध स्वरूपात आपणासमोर येतं.

मौलिक विज्ञान शाखांचा सर्वाधिक विकास पाश्चात्त्य जगात झाला. गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, अभियांत्रिकी, तंत्रज्ञान इ. क्षेत्रे इंग्रजीत विकसित झाली. भारतासारख्या तुलनेने विज्ञानात विकसनशील देशांतील भाषा ही ज्ञानविज्ञाने पेलण्यास नि त्यातील संकल्पना आपल्या भाषेत अभिव्यक्त करण्यात असमर्थ असतात. त्याचे कारण त्या भाषेत असलेली परिभाषा, संज्ञा, संकल्पना, पर्यायी शब्दांची उणीव नि अभाव. महाराष्ट्र राज्य स्थापनेनंतर मराठीस ज्ञानसमृद्ध करण्याचा निर्णय घेण्यात आल्यानंतर परिभाषा कोश, स्थापत्य-शिल्प कोश, पदनाम कोश तयार करण्यात आले, तसेच इंग्रजीतील वैज्ञानिक ग्रंथ भाषांतरित करण्यात आले. काही वैज्ञानिक ग्रंथांची मराठीत निर्मिती करण्यात आली. 'सैद्धांतिक मृत्तिका बलविज्ञान' (Theorotical Soil Machanics), 'ग्रहगणित मालिका' 'सृष्टिज्ञान', 'अंतरीक्ष दर्शन', 'संक्षिप्त संख्यानक', 'खनिज तेल व तज्जन्य रसायने', 'स्त्री-रोग चिकित्सा', 'अंकीय संगणकाचा परिचय', ही शीर्षके वाचली तरी लक्षात येते, की महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळामार्फत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी किती दूरचा विचार केला होता.

विविध विज्ञानविषयक ग्रंथ मराठीत तुलनेने कमी आहेत. मराठीत वैज्ञानिक संज्ञांची उणीव हे कारण आहेच. पण या उणिवेमुळे चांगल्या तज्ज्ञांचे मराठीत लिहिण्यास हात उचलत नाहीत हे निरीक्षण तर्कतीर्थांनी नोंदवले आहे. शिवाय आपल्याकडे एका संज्ञा वा संकल्पनेस विविध विद्वान विविध पर्याय सुचवतात. प्रश्न निर्माण होतो तो प्रमाण संज्ञा पर्यायाचा. शासकीय कोशांतील परिभाषा वा संज्ञा कठीण, किचकट, अर्थवाहितांची कमी असलेल्या राहिल्याने त्या प्रचलित न होता, कोशात तशाच पडून राहतात. काही विद्वान शुद्धतेचा कमालीचा हट्ट धरतात. भाषा शुद्धी हवी; पण त्याचा अतिरेक निरुपयोगाकडे नेणारा ठरतो. परिणामी मराठीसारख्या प्रादेशिक भाषांमध्ये वैज्ञानिक लेखन अभावाने होते.

या संदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा कोश'च्या प्रस्तावनेत विस्तृत खल केला आहे नि मध्यम मार्ग सुचविला आहे. त्यावर विचार होईल तर वर्तमान अवरुद्धता संपुष्टात येण्यास साहाय्य होईल. ते म्हणतात की , ''पश्चिमी विज्ञान व

तंत्र यांच्या संज्ञा व परिभाषा स्वभाषेत उचलून घेऊन आत्मसात करण्यात अनमान करू नये. त्याबरोबर देशी भाषा किंवा संस्कृतमधील पर्यायही अन्वर्थक रूपाने घेता आल्यास त्यांच्या बरोबरीने वापरावे. आंतरराष्ट्रीय किंवा इंग्रजी संज्ञा वा परिभाषा तशाच ठेवल्याने विज्ञान व तंत्र यांचे अर्जन करणे अधिक सुलभ होईल. विज्ञान व तंत्र यांचा दैनंदिन अतिवेगशाली विकास पश्चिमी भाषांमध्ये चालू आहे. असा वेग व विकास साधण्याइतकी गती भारतीय साहित्याला अजून यावयाची आहे. त्यास अजून अवधी आहे. आपण सध्या मंद अशा अनुकरणावस्थेत आहोत. अशा स्थितीत आपल्या ज्ञानार्जनाचा सांधा मजबूत व कायम ठेवण्याकरिता शब्दांची उचल चालू ठेवणे अत्यंत हितावह आहे. नव्या संज्ञा व परिभाषा निर्माण करण्याचे प्रयत्नही जरूर करावेत; पण त्यात शुद्धीकरणाचा अशुद्ध हेतू असू नये. अशा प्रयत्नाच्या मुळाशी दोन उद्दिष्टे आहेत. एक निरनिराळ्या ज्ञानक्षेत्रातील व्यक्तींना देशी भाषामध्ये विषय प्रतिपादन करण्याच्या वेळी अन्वर्थक शब्दांची वारंवार अडचण भासते. कारण वैज्ञानिक व तंत्रज्ञ पंडित स्वभाषाभिज्ञ असतातच असे नाही. दुसरे असे की, संज्ञा व परिभाषा यांच्या सुसूत्रता व मेळ साधावा. त्याच कल्पनांचे व पदार्थांचे वाचक विविध पर्याय वापरल्यास विचाराचा व अर्थाचा जो गोंधळ होतो तो त्यामुळे टाळता येईल.''[३०]

मधल्या काळात या अनुषंगाने सामंजस्य दाखवल्याने मराठी विज्ञान परिषदेच्या प्रयत्नांमुळे गती येऊन मराठी भाषा व साहित्यात विपुल वैज्ञानिक ग्रंथ आढळून येत आहे. शिवाय अनेक मौलिक विज्ञानांच्या मराठी अध्ययन, अध्यापन, संशोधन, लेखन, भाषांतरास गती आली आहे. डॉ. जयंत नारळीकर यांच्यासारख्या वैज्ञानिकास अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या ९४ व्या नाशिक येथे संपन्न अधिवेशनाचे अध्यक्षपद मिळणे त्याचेच प्रत्यंतर होय.

तंत्रज्ञानविषयक ग्रंथ

विज्ञानाचे परिणत रूप म्हणजे आधुनिक तंत्रज्ञान होय. विसावे शतक यंत्रयुग होते. एकविसावे शतक तंत्रयुग झाले आहे. तंत्रज्ञान हे विज्ञानाचे उपयोजित रूप होय. तंत्रज्ञान ही विज्ञानाची प्रगत अवस्था होय. यंत्र, अवजार यांच्या उपयोजनांतून प्रणाली, प्रक्रिया जन्मतात. त्यातून नवी व्यवस्था व कार्यप्रणाली अस्तित्वात येते. सन १९९० नंतरच्या जागतिकीकरणाच्या काळात माहिती, तंत्रज्ञान क्षेत्रात क्रांती होऊन अंतरजालीय संपर्क यंत्रणा विकसित झाली. तंत्रज्ञानाच्या या विकसित प्रणालीने गत शतकातील काळ, काम, वेगाचे सूत्र बदलले. पृथ्वी स्थिर झाली व प्रणाली गतमान होऊन अंतर व वेग शून्य झाला. तुम्ही जिथे असता, तिथे जग असते. पण सन १९६० ते १९९० या जागतिकीकरण पूर्व काळात तंत्रज्ञानाधारित ग्रंथ निर्मिती मोठे जिकिरीचे व जोखमीचे कार्य होते. मराठीस ज्ञानभाषा बनवण्याच्या ध्यासाने महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने विज्ञानमालेत तंत्रज्ञानविषयक ग्रंथ निर्मितीकडे लक्ष पुरवले. या संदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

यांच्या विचक्षण प्रतिभेचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहत नाही. त्यांनी मराठी विश्वकोश नोंद लेखनाची जी पद्धती आत्मसात केली होती, ती संगणक, अंतरजालीय लेखन पद्धतीशी सामंजस्य साधणारी होती, ही मराठी विश्वकोशाच्या अंकीय आवृत्ती प्रकाशनाच्या वेळी लक्षात आलेली गोष्ट होय. तर्कतीर्थांनी आपल्या कार्यकाळात 'वस्त्रोद्योग', 'गणकयंत्रे', 'ध्वनिवर्धन व वितरण व्यवस्था', 'भारतीय रेल्वे', 'प्रकाशचित्रणकला', 'रंग', 'कृत्रिम धागे', 'खनिज तेल व तज्जन्य रसायने', 'पुस्तक बांधणी', 'मोटार दुरुस्ती', 'विमानविद्या', 'अवकाशयान', 'सागरनिर्मिती' सारखे ग्रंथ निर्माण करण्याची योजना केली व त्यातील अनेक प्रकाशितही झाले आहेत. या ग्रंथांचे वैशिष्ट्य हे आहे की, ती सर्वसामान्य सुशिक्षित वाचकांकरिता तयार करण्यात आली आहेत. शिवाय इंग्रजी न येणाऱ्या कुशल कामगार व तंत्रज्ञाला ती उपयोगी ठरतील असा प्रयत्न केला गेला आहे. एका अर्थाने तर्कतीर्थांनी तयार केलेल्या या ग्रंथांतून ते समाजात तंत्रज्ञानविषयक जागृती निर्माण करून तंत्रज्ञान साक्षरता रुजवू पाहत होते, हे स्पष्ट होते.

तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ

'धर्म आणि विज्ञान', 'बुद्धी, प्रेरणा आणि क्रांती (भाग १, २)', 'सामाजिक करार', 'स्वातंत्र्याविषयी', 'समाजवाद विरुद्ध भांडवलशाही', 'विसावे शतक आणि समाजवाद', 'गांधी : कार्य व विचारप्रणाली', 'मुस्लीम व्यक्तिगत कायद्यात सुधारणा', 'देकार्तची चिंतने', ही अशी काही पुस्तके होत, की ज्यांनी वैश्विक पातळीवरील मानवी जीवन नवमानवतावादी बनवले. मानवी समाज सामंतशाही, भांडवलवादी समाजरचना, समाजवाद, रॉयवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद आणि नवमानवतावाद असा टप्प्याटप्प्याने मानवकल्याणी, मानव विकासक आणि मानवाधिकार आधारित बनत गेला. त्यामागे विविध तत्त्वज्ञानांनी कालौघात आपापले योगदान दिले आहे. कितीही अत्याचारी धर्मसत्ता, राजसत्ता उदयाला आल्या तरी अंतिमत: सरशी ही विचारांचीच झालेली आहे. गॅलिलिओवर केलेल्या अत्याचाराचे पापक्षालन पोपने क्षमायाचनेने केले आहे.

अस्तित्व, ज्ञान, मूल्ये, विवेक, तर्क, मन इ. तत्त्वांच्या आधारे मूलभूत मानवी व सामाजिक प्रश्नांची चिकित्सा व मार्गदर्शन हे तत्त्वज्ञानाचे कार्यक्षेत्र होय. भारतीय व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञाने विवेचनाच्या अंगाने भिन्न असली तरी त्यांचे अंतम लक्ष्य वैश्विक असते. प्रसंगोपात व कालौघात जात, धर्म, वंश इ. चा अतिरेक करणाऱ्या विचारसरणी उद्भवतात. त्यातून संघर्ष, युद्ध, राष्ट्रनिर्मिती, सत्ता उदय, ऱ्हास, विकास या प्रक्रिया घडत राहतात. पण विजय मानवी कल्याणाचा होतो, कारण ते वैश्विक असे चिरंतन मूल्य आहे. महात्मा गांधी, गौतम बुद्ध, येशू ख्रिस्त हे चिरंतन होतात, ते मानवी विचारांमुळे.

तत्त्वज्ञानविषय भारतीय व पाश्चात्त्य विचारसरणींचे तर्कतीर्थांनी दीर्घकाळ चिंतन, मनन, वाचन केलेले त्यांच्या चरित्रांमधून स्पष्ट होते. माणूस आणि समाज, विज्ञान आणि अध्यात्म,

यंत्र आणि मनुष्य अशा अनेक अंगांनी त्यांनी मानवी जीवनाचा दीर्घकाळ विचार करून 'नव्या विचारयुगाचे तत्त्वज्ञान' शीर्षकाचा एक प्रदीर्घ लेख (पूर्वाध/उत्तरार्ध) किर्लोस्कर मासिकात लिहिला आहे. त्याचा समारोप करत त्यांनी तत्त्वज्ञानासंबंधीची आपली धारणा विस्ताराने मांडली आहे. ती वाचली, की लक्षात येते की तर्कतीर्थांनी विविध ज्ञानविज्ञाने आणि विविध विचारसरणींवर मंडळामार्फत ग्रंथनिर्मिती का केली. त्यात ते सांगतात की, ''यापुढे भ्रमावर उभारलेली धार्मिक विचारसरणी व कल्पनेवर उभारलेली तत्त्वज्ञानात्मक विचारसरणी मागे पडून विज्ञानपद्धती प्रभावी ठरण्यास जगातील विद्यमान भांडवलशाही समाजपद्धती नष्ट करणे जरूर आहे. जोपर्यंत ही समाजपद्धती कायम राहील, तोपर्यंत निसर्गाच्या अनंत शक्तींचा अभ्यास करण्यास मनुष्याच्या बुद्धीस पाहिजे तितका अवसर मिळणे शक्य नाही. कारण सत्ताधीश व संपत्तीमान वर्गाच्या विशिष्ट हितसंबंधांच्या मर्यादेतच विज्ञानाची वाढ होणार. योग्य संधी व उत्साहप्रद वातावरण न मिळाल्यामुळे असंख्य मनुष्यांची शक्ती व बुद्धी निर्माल्य होऊन फुकट जात आहे.''[३१]

पुढे त्यांनी म्हटले आहे, ते अधिक महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात, ''ज्या बहुजन समाजाची कुचंबणा आज सुरू आहे, त्यासच या सकंटातून सुटण्यास संघटित व्हावयास पाहिजे. जगातील बहुजन समाज ज्यावेळी हल्लीच्या वर्गदास्यातून मुक्त होईल तेव्हाच मानवबुद्धी अज्ञानाच्या अनंत बंधनांतून मुक्त होण्यास समर्थ होईल.''[३२] शेवटी तत्त्वज्ञान हे मानव मुक्ती व विकासासाठी असते हेच खरे. युग कोणतेही असो, मूल्ये शाश्वत असतात नि म्हणून काळ कितीही लोटला, जग कितीही बदलले तरी त्यांचे मानवी जीवनातील अढळपद कायम असते.

संकीर्ण ग्रंथ

उपरोक्त वर्गवारी व्यतिरिक्त असे अनेक ग्रंथ आहेत की, ज्यांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'निवेदन' रूप प्रस्तावना लिहून त्यांचे महत्त्व रेखांकित केले आहे. 'आरोग्य आणि आहारशास्त्र', 'मधुमेह', 'मानवी आनुवंशिकता', 'मिष्टखाद्ये', 'पाणीपुरवठा', 'साखर', 'सिमेंट', 'लुकेना : क्रांतिकारी वृक्ष', 'कागद' हे नि असे ग्रंथ विषय म्हणून किरकोळ वाटत असले तरी त्यांच्या विचार आणि अभ्यासाअभावी मनुष्य जीवन अपूर्ण राहील. तर्कतीर्थ जीवनाकडे समग्रतेने पाहणारे विद्वान होते. त्यामुळे आहार, आरोग्य, फळे, झाडे, पाणी, अन्न असा फेर धरीत ते ग्रंथ योजना करीत आणि त्या त्या विषयांमधील तज्ज्ञ शोधून काढून नवनव्या विषयांवर लिहून घेत व मग स्वत: त्यावर हात फिरवून प्रस्तावनासदृश निवेदन लिहीत.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या माध्यमातून तर्कतीर्थांनी ज्या बहुविध ग्रंथांची निर्मिती केली. परंतु सन १९६० ते १९८० अशा दोन दशकांत त्यांच्या अपेक्षेप्रमाणे

कार्यपूर्ती न झाल्याचे शल्य जीवनाच्या अंतापर्यंत डसत राहले होते. आपले शिक्षण विद्वानांची फळी निर्माण करण्याच्या दृष्टीने कमकुवत आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. ते त्यांनी अनेक भाषणे, मुलाखती, लेख इ. मधून व्यक्त केल्याचे दिसते. त्यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळामार्फत जी ग्रंथसंपदा निर्माण केली, तिने मराठीस ज्ञानभाषा म्हणून सशक्त केले, हे नाकारता येत नाही.

(क) अन्यांच्या ग्रंथ, गौरविका, संपादने आणि कोशांना लिहिलेल्या प्रस्तावना

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी साहित्यिक म्हणून बहुआयामी व्यक्ती होते. त्यांनी भाषणे, लेख, मुलाखती, पत्रे, प्रस्तावना, परीक्षणे, भाषांतरे, संपादने, कोश निर्मिती, सूची संपादन, गौरव ग्रंथ संपादन असे बहुविध साहित्यिक कार्य केले. साहित्यिक दोन प्रकारचे असतात - ललित आणि वैचारिक. त्या दृष्टीने पाहता तर्कतीर्थ दुसऱ्या पठडीचे साहित्यिक. व्यक्ती म्हणून ते मनुष्यसंग्रही व समाजशील गृहस्थ होते. महाराष्ट्राच्या साहित्य, संस्कृती, समीक्षा, प्रबोधन, राजकारण या क्षेत्रात त्यांचा आदरयुक्त दरारा होता. असे असले तरी त्यांच्याभोवती सर्वस्तरीय माणसांचं मोहळ असायचं. त्यातही तर्कतीर्थांनी आपल्या साहित्यकृतींना प्रस्तावना लिहावी अशी अपेक्षा धरणारा मोठा वर्ग होता. तर्कतीर्थांनी आपल्या जीवनकालात ज्यांच्या ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्या त्यात असामान्य असामी होते, तशी सर्वसाधारण माणसेही.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी तत्त्वज्ञान, वैचारिक, धर्म, इतिहास, कादंबरी, साहित्यविषयक ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्या. त्यात लेखसंग्रह, कादंबरी, काव्य, भाषण, वृत्तांत, आख्यान व कीर्तन, समीक्षा, संशोधन अशा प्रकारचे ग्रंथ दिसून येतात. अशा शंभर एक ग्रंथांना तरी त्यांनी प्रस्तावना लिहिल्या असाव्यात. पैकी ज्या ७०-७५ प्रस्तावना उपलब्ध झाल्या त्यांचा अंतर्भाव 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी समग्र वाङ्मय' प्रकल्पातील या १० व्या खंडात संग्रहित करण्यात आल्या असून वाचक त्या प्रस्तावना वाचू, विचार करू शकतात. त्यातही काही औपचारिक, संक्षिप्त आहेत, तर काही विस्तृत नि व्यासंगपूर्णही! तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी इतरेजनांच्या ग्रंथांना विस्तृत व व्यासंगपूर्ण प्रसतावना लिहिल्या आहेत, त्या केवळ ग्रंथांच्या रचना व विषयांची चर्चा करतात असे नाही तर इतिहास, परंपरेचा आढावा घेत ते मुक्तचिंतनही करतात. त्यामुळे आपोआपच अशा प्रस्तावनांतून व्यापक विचारपट प्राप्त होतो व त्यामुळे मूळ ग्रंथाचा वैचारिक स्तर आपोआपच उंचावला जातो. ग्रंथलेखक आपल्या कृतीस मान्यवरांची प्रस्तावना घेतो तेच मुळी मान्यता नि प्रतिष्ठा मिळवण्यासाठी. शिवाय त्याचे तटस्थ मूल्यांकन व्हावे ही रास्त अपेक्षा असतेच. त्यामुळे प्रस्तावना ही त्या साहित्यकृतीची पहिली समीक्षा व प्रतिक्रिया असते. म्हणूनही प्रस्तावना महत्त्वाची असते.

वैचारिक ग्रंथ

वैचारिक साहित्य हे एखाद्या वाद, विचाराची व्यवस्थित मांडणी करण्यासाठी लिहले जाते. प्राचीन काळात धर्म, ईश्वर, सत्ता (राजा) इ. बद्दल वाङ्मयात चिकित्सा असायची. संतांच्या साहित्यात जीवन, सदाचार, नैतिकतेवर भर असायचा. इसवी सनाच्या चौदाव्या, पंधराव्या शतकात व तद्नंतर पाश्चिमात्य विश्व मानव केंद्रित विचार करू लागले. गुलामीऐवजी स्वातंत्र्य, समता, बंधुता तत्त्वांना महत्त्व येऊन लोकसत्ता श्रेष्ठ मानली गेली. परिणामी धर्म, राजसत्ता यांची जागा धर्मसुधारणा, मानवी कल्याण, लोकशाही विचारांनी घेतली. ब्रिटिश साम्राज्यात यास गती आली. वसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात भारतात राष्ट्रवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद, समाजवाद इ. विचारांचे वर्चस्व वाढले. या संबंधीचे काही ग्रंथ इंग्रजीतून भाषांतरित झाले तर काही मूलत: मराठीत लिहिले गेले. यापूर्वी स्पष्ट केल्याप्रमाणे प्रस्तावनाकार म्हणून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी उदयाला आले तेच मुळी मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या 'Historical Role of Islam', 'Facism', 'New Humanism' सारख्या ग्रंथांच्या भाषांतरांना प्रस्तावना लिहिल्यामुळे. तत्कालीन रॉयवादी मंडळींनी रॉयवाद व त्यावर आधारित ‘रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी’च्या प्रचार, प्रसारार्थ करून घेऊन प्रकाशित केली. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी कायदेभंगाच्या चळवळीत झालेल्या शिक्षेत तुरुंगवासात असताना त्यांचा संपर्क कर्णिक बंधूंशी आला. त्यांच्याच सुचवण्यावरून तर्कतीर्थांनी तुरुंगात असताना मार्क्सवादाचा अभ्यास केला (१९३२). नंतर सन १९३७ला ते मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या संपर्कात आले व प्रभावित झाले. परिणामी त्यांनी वरील भाषांतरे करवून घेऊन त्यांना प्रस्तावना लिहून ती प्रकाशित केली.

मानवेंद्रनाथ रॉय

मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मूळ इंग्रजी ग्रंथ 'Historical Role of Islam' चे मराठी भाषांतर श्रीनिवास व्यंकटेश नखाते यांनी ‘इस्लामी संस्कृतीचे क्रांतिकार्य’ शीर्षकाने केले असून त्यास तर्कतीर्थांची प्रस्तावना आहे. ती तर्कतीर्थ लिखित उपलब्ध पहिली प्रस्तावना. या प्रस्तावनेत आपण मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या कसे संपर्कात आलो नि त्यांच्या व्यक्तिमत्त्व आणि विचारांनी कसे प्रभावित झालो हे स्पष्ट केले आहे. तर्कतीर्थ मूलत: भारतीय तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक असले तरी ते केवळ शंकराचार्य विवेचित वेदांताचे अनुयायी नव्हते. त्यांनी कपिल, कणाद, चार्वाक, बुद्ध, महावीर यांचे विचार अभ्यासले असल्याने आध्यात्मिक व भौतिकवादी विचारधारा ते जाणून होते. समग्रत: तर्कतीर्थ एक विचारक म्हणून सर्वांचे विश्लेषण करीत असले तरी जीवनाविषयी त्यांचा असणारा प्रागतिक दृष्टिकोन हेच मानवेंद्र रॉय यांच्या विचारांच्या आकर्षणाचे कारण होय. आपल्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी म्हटलं आहे की, इस्लाम अन्य धर्मांपेक्षा सुगम, सुबोध धर्म आहे. इस्लामने क्रौर्य व जुलूममुक्त समाज निर्माण केला. अरबांचा पूर्व धर्म मूर्तिपूजक होता. इस्लाममुळे तो एकेश्वरवादी बनला.

या धर्मात विरक्ती, संन्यास नाही. अरबस्तान पूर्वी संस्कृती संगम स्थली होती. इस्लाम धर्म सेमेटिक व मंगोल वंशांचा विचार करता दोन प्रकारचा दिसतो. मोगल काळात अनेक शूद्र हिंदू अत्याचारांना कंटाळून इस्लाम झाल्याचे इतिहासात आढळते. मानवेंद्र रॉय यांच्या या ग्रंथामुळे इस्लाम धर्मविषयक पूर्वग्रह दूर होण्यास मोठी मदत होत असल्याचे तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत मान्य केले आहे. श्री. नखाते यांनी अनुवादात मूळ ग्रंथाचा भावार्थ यथार्थपणे प्रतिबिंबित केल्याची प्रशंसा करण्यास तर्कतीर्थ विसरत नाहीत. या ग्रंथास अनुवादक नखाते यांनी मानवेंद्रनाथ रॉय चरित्र जोडल्याबद्दल तर्कतीर्थ आनंद व्यक्त करतात. या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या नि मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्यातील स्नेहबंधावर प्रकाश टाकला आहे. प्रारंभिक असली तरी ही एक प्रभावी प्रस्तावना होय.

वरील ग्रंथ दयार्णव रघुनाथ कोपार्डेकर यांच्या 'प्रकाश मंडळ' तर्फे प्रकाशित करण्यात आला होता. तद्नंतर सुमारे दोन वर्षांनी सन १९४० मध्ये त्यांनी मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या 'Facism' चे बा. कृ. गलगली यांनी मराठीत केलेले भाषांतर प्रकाशित केले. त्यासही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची विवेचक प्रस्तावना आहे. 'फासिझम' ही मूलत: संहारक विचारधारा असल्याचे प्रारंभीच स्पष्ट करून तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत सांगितले आहे की, ही विचारधारा हिटलर आणि मुसोलिनी यांनी अनुक्रमे जर्मनी व रशियात अवलंबिली. पुढे या विचारधारेने फ्रान्स, इंग्लंड, स्पेनसारख्या भांडवलदारी देशांत आपले पाय पसरले. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी या विचारधारेच्या विध्वंसक रूपावर प्रहार केला आहे. मूलत: हा विचार वंशवाद व श्रेष्ठत्वावर आधारित आहे. यात व्यक्तिस्वातंत्र्यास वाव नसल्याचे तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत लक्षात आणून दिले आहे. यात सत्ता, प्रभुत्व, अधिकारास महत्त्व असल्याने फासिझम ही एक फलवाद आधारित विचारधारा (Pragmatism) असल्याचेही स्पष्ट केले आहे. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी आपल्या मूळ ग्रंथात फासिझम विचारधारेची चिकित्सा तर्कनिष्ठ नसून समाजशास्त्रीय असल्याचे तर्कतीर्थांनी आपल्या प्रस्तावनेतून लक्षात आणून दिले आहे. बा. कृ. गलगली यांनी भाषांतर कार्य समाधानकारक केल्याबद्दल तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत आनंद व्यक्त केला आहे.

मे, १९४० ला डेहराडून येथे जहाल संघाची परिषद योजण्यात आली होती. त्या परिषदेत मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी 'हिंदू-मुस्लीम प्रश्न' विषयावर भाषण दिले होते. त्या भाषणावर रेनासान्स पब्लिशिंगने छोटी पुस्तिका प्रकाशित केली होती. तिचे भाषांतर व. भ. कर्णिक यांनी 'जातीय प्रश्नांची चर्चा' शीर्षकाने तेव्हाच प्रकाशित झाले होते. त्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची छोटी प्रस्तावना आहे. त्यात त्यांनी हिंदू-मुस्लीम प्रश्नाविषयी मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा दृष्टिकोन नवा असल्याचे म्हटले आहे. त्यांनी असे मत व्यक्त केले आहे की, सध्याचा हिंदू-मुस्लीम प्रश्न ही ब्रिटिशांच्या 'फोडा नि झोडा' नीतीचा परिणाम

आहे. हा प्रश्न सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या आधारेच सुटू शकेल असा विश्वास नि आशावाद तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत व्यक्त केला आहे. गांधीवादी काँग्रेस दृष्टिकोनामुळे मुस्लीम लीगची निर्मिती झाली, हे सांगायलाही ते विसरत नाहीत.

या तीनही प्रस्तावना मूलत: मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचारांचे समर्थन करणाऱ्या आहेत. तर्कतीर्थांवर रॉयवादाचे गारूड स्वार होण्याचा हा आरंभिक काळ आहे. भौतिकवादी विचारांचे आकर्षण या मागे आहे नि गांधीवादी विचारांप्रती झालेला मोहभंगही याचे एक कारण आहे. दुसऱ्या महायुद्धाच्या छायेत सर्वांना भौतिकवादाकडे आशा म्हणून पाहण्याची सवय झडली होती. ही त्याची फलश्रुती वा परिणाम मानावा लागतो.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी आपल्या आयुष्यभराच्या चिंतन, मनन, अनुभवावर आधारित 'New Humanism' या २२ सूत्री (Hypothisis) नव तत्त्वज्ञानाची मांडणी केली. सन १९४८ च्या डिसेंबरला त्यांनी आपल्या 'रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टी' चे कलकत्त्याला विसर्जन करताना याची मांडणी केली होती. या अधिवेशनाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीच होते. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या प्रथम स्मृतिदिनी म्हणजे २५ जानेवारी १९५५ रोजी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाईने या मराठी भाषांतराचे प्रकाश केले. 'प्राज्ञमाला'चे हे पहिले पुस्तक. प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी या ग्रंथाचे भाषांतर करून मानवेंद्रनाथ रॉय यांना सश्रद्ध आदरांजली वाहिली. या ग्रंथास लिहिलेल्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ स्पष्ट करतात, की हा विचार मार्क्सवादाच्या अनुभवावर आधारित एका अर्थाने पुनर्मांडणीच होय. यात मार्क्सवादातील दोष दूर कण्याचा प्रयत्न आहे. स्वतंत्र बुद्धीने रॉय यांनी हा विचार मांडला आहे. हा विचार रूढीशरणता, शब्दप्रामाण्य, अंधविश्वास, गुरू, नेता इ. प्रभावातून समाजमुक्तीचा व व्यक्तिस्वातंत्र्यास प्रतिष्ठित करण्याचा प्रयत्न होय. बुद्धिवाद याचा पाया आहे. जगात मार्क्सवादी विचारांवर ज्या सत्ता आल्या त्यांनी व्यक्तिस्वातंत्र्य हिरावून घेतले होते. मूल्ये विसर्जित झाली होती. नवमानवतावादाकडे त्या सर्व दोषांची वा उणिवांची पुनर्स्थापना म्हणून पाहता येते.

या साऱ्यातून मानवेंद्रनाथ रॉय आणि तर्कतीर्थ जोशी आपणास समांतरपणे समजत जातात. फॅसिझमला विरोध म्हणजे साम्राज्यवादाला विरोध व लोकशाहीचे समर्थन असे रॉय मानत. काँग्रेसने मात्र ब्रिटिशधार्जिणी भूमिका घेतली होती. मार्क्सवादातील वैगुण्ये दूर सारणारा मानवतावाद त्यांना हवा होता. हिंदू-मुस्लीम एकता हवी होती. मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे योगदान व व्यक्तिमत्त्व शब्दांकित करत ना. अ. नाईक यांनी लिहिले आहे की, ''केवळ भारतातीलच नव्हे तर जगातील सर्व शोषित, पीडित व वंचित जनतेच्या मुक्तीसाठी आणि कल्याणासाठी देश, काल, धर्म आणि वर्ण आदी सर्व भेदांच्या पल्याड जाऊन सर्वस्व त्यागास सिद्ध झालेला भारताचा पहिला सुपुत्र रॉय होय. तो कोणत्याही देशाचा नेता व नागरिक नव्हता, तर खऱ्याखुऱ्या अर्थाने तो 'विश्वमानव' होता.''[३३]

महात्मा गांधी

महात्मा गांधींची हत्या ३० जानेवारी १९४८ ला झाली. तद्नंतर महात्मा गांधींच्या जीवन, कार्य, विचारांचे परिशीलन मोठ्या प्रमाणात सुरू झाले. अशा काळात प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी 'सत्यकथा' मासिकातून सन १९४८ च्या प्रत्येक अंकात गांधी तत्त्वज्ञानावर आधारित लेख लिहिले. त्या लेखांना लगेचच ग्रंथरूप देण्यात आले. या 'महात्मा गांधी' शीर्षक ग्रंथास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहिली आहे. ती सत्यकथा, जानेवारी १९४९ च्या अंकात प्रकाशित झाली होती. महात्मा गांधींची हत्या झाली तेव्हा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी रॉयवादी विचारविमर्षासाठी म्हणून कलकत्त्यात होते, त्यावेळच्या त्यांच्या नि मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या भावना, प्रतिक्रिया या प्रस्तावनेत आहे. प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी आपल्या लेखनातून गांधी विचार हा दिग्दर्शित व रचनाबद्ध विचार असल्याचे नमूद केले आहे. महात्मा गांधींनी विज्ञानाने निर्मिलेल्या यंत्रांसंबंधी जे विचार व्यक्त केले होते, त्याची तर्कतीर्थ प्रस्तावनेत चिकित्सा करतात. महात्मा गांधी विचारात आत्मबलाचे महत्त्व विशद केले आहे. महात्मा गांधींचा अंतर्नादावर (Intution) भर होता. त्यांनी हिंदू धर्म सुधारणांचे समर्थन केले होते. तथापि ख्रिस्ताप्रमाणे गांधींचे पुनरुत्थान (Resurgence) होईल की नाही याबद्दल तर्कतीर्थ साशंकता व्यक्त करतात. या साशंकतेतच महात्मा गांधींच्या व्यक्तिमत्त्वाची थोरवी सामावलेली आहे. महात्मा गांधींच्या हत्येनंतर त्यांची मंदिरे उभारण्याची टूम निघाली होती. तर्कतीर्थांचे म्हणणे होते की मंदिरांपेक्षा महात्मा गांधी अजरामर होतील ते त्यांच्या मूल्यांच्या अनुसरणामुळे! ते विस्ताराने समजावत प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ आत्मविश्वासाने सांगतात की, ''विज्ञानाने दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटीच नैतिक मूल्यांचे उगमस्थान सापडले पाहिजे. भौतिक पृथ्वीनेच तितिक्षेचा आदेश दिला पाहिजे. जड सूर्यानेच ज्ञानाची महती पटवली पाहिजे. मेघाने आत्मविसर्जनाचे महत्त्व घोषित केले पाहिजे. भौतिक विश्व नीतीचा आदेश जाहीर करण्यास तयार होईल, सौंदर्याचे मर्म पटवेल, असा भरवसा बाळगून शोध केला पाहिजे.''[३४] हे शब्द म्हणजेच महात्म्याची महात्मता होय.

'दीनमित्र'कार मुकुंदराव पाटील

'दीनमित्र' हे 'केसरी' परंपरेच्या विरुद्ध विचारधारेचे वृत्तपत्र होते. सन १८८४ ला 'दीनबंधु सार्वजनिक सभा' स्थापन झाल्यावर तिचे मुखपत्र म्हणून 'दीनमित्र' मासिक सुरू झाले. ते गणपतराव पाटील (भालेकरांचे भाचे) चालवीत असत. नंतर ते साप्ताहिक रूपात प्रकाशित होऊ लागले. पुन्हा मासिक करूनही ते गणपतराव पाटील यांच्या निधनानंतर बंद पडले (१८९२). सत्यशोधक सामाजिक कार्यकर्ते कृष्णराव भालेकर यांनी आपला मुलगा बहिणीला, म्हणजे गणपतराव पाटील यांच्या विधवा पत्नीस दत्तक दिला. तो म्हणजेच मुकुंदराव पाटील. त्यांनी सन १९१० मध्ये आपल्या पूर्वजांच्या 'दीनमित्र'चे पुनरुज्जीवन वृत्तपत्राच्या रूपात केले व आपले जनक वडील कृष्णराव भालेकरांना दिलेल्या वचनाप्रमाणे

ग्रामीण भागात (सोमठाणे, ता. पाथर्डी, जि. अहमदनगर) ५७ वर्षे चालवले. त्या काळातील अग्रलेखांचा संग्रह 'विचारकिरण' या नावाने सन १९५२ मध्ये प्रकाशित करण्यात आला होता. त्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची प्रस्तावना आहे. 'दीनमित्र' सत्यशोधक चळवळीचे मुखपत्र होते. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर चळवळीत त्यांनी ब्राह्मणेतरांचा म्हणजेच बहुजनांचा पक्ष घेतला व लिखाण केले. हे लिखाण बऱ्याचदा पौरोहित्यावर टीका करणारे असायचे. पण ही टीका केवळ ब्राह्मणांवर नाही तर सर्व जातीतील पुरोहितांवर असे. श्राद्ध, मूर्तिपूजा, नवस, मंत्रतंत्र, दक्षिणा, पंचांग मुहूर्त इत्यादी गोष्टींचा 'दीनमित्र' समाचार घेत असे. 'सुधारक'कार गोपाळ गणेश आगरकरांप्रमाणे 'दीनमित्र'कार मुकुंदराव पाटील अंधरूढींच्या सर्व बाबींची तपशीलवार चर्चा करीत, हे या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ आवर्जून लक्षात आणून देतात. ब्राह्मण जात पुरोहित कार्य करी. तिने पुराणकथा, व्रत-वैकल्ये इ. आधारे बहुजन वर्गाच्या अज्ञानाचा गैरफायदा घेऊन शोषण केले, नि विषमताही वाढवली. याचे पर्यवसान पुढे समाजात जातीय द्वेषात झाले. युरोपात हीच गोष्ट यहुदींबाबत झाल्याचे तर्कतीर्थ प्रस्तावनेतून लक्षात आणून देतात. 'विचारकिरण'मध्ये संग्रहित 'दीनमित्र'चे अग्रलेख म्हणजे जागृती करणारे लेख होते. ते विचार देत व त्या किरणांद्वारे अज्ञान-अंधश्रद्धेचा अंधकार दूर करण्याचा प्रयत्न करीत असत.

चार्वाक

'चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान', प्रा. सदाशिव आठवले (१९५९) आणि 'चार्वाक समीक्षा', संपा. डॉ. गणेश थिटे (१९७८) अशा दोन ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. पैकी पहिला ग्रंथ स्वतंत्र लेखन असून दुसरा चार्वाकवरील एका परिसंवादातील निबंध, भाषणांचे संपादन आहे. 'चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान' ग्रंथ प्रा. सदाशिव आठवले यांनी मासिक 'नवभारत'मध्ये लिहिलेल्या लेखमालेचे ग्रंथरूप होय. यात ९ लेख संग्रहित आहेत. या ग्रंथ प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी विशद केले आहे की, इसवी सन पूर्व काळात जे वेद साहित्य निर्माण झाले, ते अध्यात्मवादी होते. त्यात मोक्ष संकल्पनेचा अंतर्भाव होता. पूर्वजन्म नि पुनर्जन्माची त्यात चर्चा होती. याला छेद देणारे विचार चार्वाकांनी मांडले. ते लोकायत वा इहवादी होते. चार्वाकाने वैदिक इतिहासात सर्वप्रथम आत्मा, परमात्मा, मोक्षादी कल्पना झुगारून भौतिकवादी प्रत्यक्ष दर्शनाची मांडणी केली. वर्तमान विज्ञान युग त्याचीच परिणती होय. 'सत्' आणि 'असत्' चा संबंध अलौकिकाशी नसून इहलोकाशी व प्रत्यक्ष अनुभूत जगाशी आहे. लौकिक सत्याचा शोध हे चार्वाकाचे योगदान असल्याचे तर्कतीर्थांनी प्रस्तुत प्रस्तावनेत प्रकर्षाने विवेचित केले आहे. प्रा. सदाशिव आठवले यांनी या विचाराची ऐतिहासिक व तात्त्विक मांडणी या ग्रंथात केल्याचे तर्कतीर्थांनी दाखवून दले आहे. त्याची शैली समीक्षात्मक आहे नि चर्चा विश्लेषणात्मक.

दुसरा डॉ. गणेश थिटे संपादित ग्रंथ. ३ व ४ जून १९७५ ला भारत इतिहास संशोधन मंडळ, पुणेच्या सभागृहात संपन्न या परसंवादाचे संयोजन प्रा. ग. ह. खरे, राघवेंद्र कुलकर्णी, डॉ. गणेश थिटे व आचार्य वि. प्र. लिमयेंनी केले होते. याचे अध्यक्षस्थान तर्कतीर्थांनी भूषविले होते. ते अध्यक्षीय प्रास्ताविक व उपसंहार सार म्हणजेच या ग्रंथाची प्रस्तावना होय. परिसंवादात सर्वश्री आचार्य वि. प्र. लिमये, प्रा. वि. म. बेडेकर, ग. श्री. खैर, डॉ. स. रा. गाडगीळ, राघवेंद्र कुलकर्णी, डॉ. गणेश थिटे, डॉ. म. ना. बोपर्डीकर, प्रदीप गोखले, पंडित शिवरामकृष्ण शास्त्री, पंडित श्रीनिवास शास्त्री, प्रकाश जोशी, प्रा. ग. ह. खरे यांनी चार्वाक दर्शनाच्या विविध पैलूंचा ऊहापोह केला. त्या भाषणांच्या लिखित संहितेचे ग्रंथरूप म्हणजे 'चार्वाक समीक्षा' असून त्यात तर्कतीर्थांनी चार्वाकाचा देहात्मवाद विसाव्या शतकात काळाने उजळून दाखविला असल्याचे विधान केले आहे.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर

समाजवादी सांसद मधू लिमये राजकारणात विचार केंद्रित व्यवहार करणारे राजनीतिज्ञ म्हणून ओळखले जात. त्यांनी 'प्राइम मूव्हर्स : रोल ऑफ इंडिव्हिज्युअल रेव्होल्यूशनरी' पुस्तक लिहिले होते. त्याचे मराठी भाषांतर अमरेन्द्र -नंदू धनेश्वर यांनी केले होते. त्यास तर्कतीर्थांची प्रस्तावना आहे. 'डॉ. आंबेडकर : एक चिंतन' शीर्षकाने प्रकाशित ग्रंथ उपरोक्त इंग्रजी ग्रंथातील 'डॉ. आंबेडकर : ए सोशल रेव्होल्यूशनरी' लेखाचे मराठी भाषांतर होय. प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर समाजक्रांतिकारी होते. त्यांनी दलित समाजाला संघर्षातून प्रतिष्ठा नि हक्क मिळवून दिले. भारतीय स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारतीय राज्यघटनेच्या कलम १५, १६ नुसार दलित समाजास आरक्षणाद्वारे सामाजिक न्याय मिळवून दिला. या संघर्षात डॉ. आंबेडकरांना अनेकांशी संघर्ष करावा लागला. त्यापैकी महात्मा गांधी एक होते. महात्मा गांधी आणि डॉ. आंबेडकर हे परस्परविरुद्ध सामाजिक वातावरणात वाढले होते. त्यामुळे उभयतांचे राजकीय दृष्टिकोन भिन्न होते ही वस्तुस्थिती आहे. तथापि महात्मा गांधींनी राखीव मतदारसंघप्रश्नी जे मतभेद झाले त्यातून धडा घेऊन स्वत:त परिवर्तन करून अस्पृश्यता निर्मूलनाचे मोठे कार्य हाती घेतले. महात्मा गांधी आध्यात्मिक होते, तर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे इहवादी होते. डॉ बाबासाहेबांनी हिंदू धर्मातील वर्णव्यवस्थेस विरोध दर्शविण्यासाठी व तो संपविण्यासाठी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. मधू लिमये यांनी मांडणी केलेल्या विचारांचे प्रभावी विश्लेषण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या प्रस्तावनेत केले आहे. आपल्या या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे चिंतन ज्या सामाजिक घटनांमधून आकारले, त्या सर्वांची चर्चा प्रस्तावनेत करून त्यांचे विचार स्पष्ट केले आहेत. मधू लिमये यांनी आपल्या मूळ प्रबंधात साधकबाधक बाबींची चर्चा करत विचाराची मांडणी केल्याचे तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेतून सिद्ध केले आहे. डॉ. आंबेडकरांचा कायदेशास्त्र आणि अर्थशास्त्र यांचा अभ्यास असल्याने

त्यांनी आपले विचार तर्कसंगत पद्धतीने मांडले. त्यांचा युक्तिवाद बिनतोड असे हे हा ग्रंथ आपणास समजावतो. तर्कतीर्थांनी ही प्रस्तावना लिहून डॉ. आंबेडकर चिंतनास एक प्रकारे मान्यता देऊन त्याचे समर्थनच केले आहे.

कॉम्रेड शरद पाटील

'दासशूद्रांची गुलामगिरी' हा वैचारिक ग्रंथ कॉम्रेड शरद पाटील यांच्या दीर्घ चिंतन-मननाची फलनिष्पत्ती होय. भारतीय संविधान अंमलात आल्यानंतरच्या किंवा स्वातंत्र्यानंतरच्या ३५ वर्षांच्या कालखंडातील भारतीय समाजमनाचे हे प्रतिबिंब होय. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत समजावतात की भारतीय समाजरचनेचा अभ्यास चार प्रकारे होत आला आहे. १) साम्राज्यवादी पद्धती, २) राष्ट्रीय अस्मिता-संवर्धन पद्धती, ३) ऐतिहासिक पद्धती, ४) मार्क्सवादी पद्धती. या ग्रंथात उपरोक्त चतुर्दिक पद्धतीने अभ्यास करून भारतीय समाज मानसाच्या गेल्या शंभर-दीडशे वर्षांचे मूल्यांकन उपस्थित करण्यात आले आहे. ते असे सांगते की 'भारतीय संस्कृतीचा अत्यंत दृढ व खोल आर्थिक पाया म्हणजे सुमारे ६० ते ७० टक्के समाजसदस्यांची गुलामगिरी होय.' 'हा निष्कर्ष म्हणजे भारतीय विचारवंतांना दिलेले फारच मोठे वैचारिक आव्हान होय,' असे तर्कतीर्थ या प्रस्तावनेच्या उपसंहारात विधान करतात.

यातील कळीचा मुद्दा भारतीय संस्कृतीच्या आकलनाचा आहे. खुद्द तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'हिंदुधर्माची समीक्षा', 'सर्वधर्मसमीक्षा', 'वैदिक संस्कृतीचा विकास'सारखे ग्रंथ लिहून हिंदू हा धर्म नसून संस्कृती असल्याचे स्पष्ट केले आहे. सिंधु, हरप्पा संस्कृती अवशेष धर्मनिर्देश न करता संस्कृती अधोरेखित करतात. भारतात झालेले विविध वंशीय व देशीय जनसमूहांचे प्रारंभिक आगमन व त्यांच्या सामाजिक संकरातून निर्माण झालेली बहुसांस्कृतिक, बहुभाषी, बहुप्रादेशिक (इतिहास, भूगोल, मानववंश इ.) संस्कृती, जिला अलीकडे 'गंगा-जमुनी तहजीब' संबोधले जाते, यात समकालिक तथ्य आहे. तर राष्ट्रीय संस्कृती म्हणजे एक भाषा, एक प्रदेश, एक संस्कृती अशी पाश्चात्त्य राष्ट्रवादी मांडणी करणाराही एक वर्ग आहे.[३५] राष्ट्राची एकच संस्कृती असते म्हणत जात, धर्म, वंश, प्रांत अस्मितेच्या बळावर एक रंगी जग निर्माण करण्याचा (फॅसिस्ट) इतिहासात वारंवार प्रयत्न केला गेला व आजही तो केला जात आहे. इथले समाजवास्तव समजून घेतल्याशिवाय तुम्हास देश कळणार नाही, हे महात्मा गांधींनी सांगितलेले सत्य-त्यातच खरी बहुजिनसी भारतीय संस्कृती आहे, हे या निमित्ताने आपण सर्वांनी लक्षात घेतले पाहिजे.

वादविमर्श

वरील सर्व प्रकारच्या विचारधारांवर म्हणजे रॉयवाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद, समाजवाद इ. वर साकल्याने विचार करणारा ग्रंथ म्हणून 'वादविमर्श'चा उल्लेख करावा लागेल. डोंबिवलीच्या के. वि. पेंढरकर महाविद्यालयाने शैक्षणिक वर्ष १९८४-८५ मध्ये 'वादविमर्श'

असे चर्चासत्र योजले होते. त्यात कौटिलीय अर्थशास्त्र, राष्ट्रवाद, एकात्ममानवतावाद, गांधीवाद, साम्यवादावर वमर्श झाला होता. त्यात सर्वश्री प्रा. धों. वि. देशपांडे, डॉ. नलिनी पंडित, प्रा. ग. भा. कानिटकर, प्रा. राम जोशी, डॉ. य. दि. फडके यांनी आपले विचार व्यक्त केले होते. त्यांचे संपादन त्या महाविद्यालयाचे तत्कालीन प्राचार्य न. गो. काळे यांनी केले होते. या चर्चासत्राचे उद्घाटन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केले होते. ते उद्घाटनपर भाषणच या ग्रंथाची प्रस्तावना झाली.

या प्रास्ताविकाचा आणि या खंडातील वैचारिक नि तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांच्या प्रस्तावनांच्या उपसंहाराचा योग जुळून आला आहे. उपरोक्त ग्रंथाच्या या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ म्हणतात की, समाज हा व्यक्ती समूह होय. त्याचा आधार असते कुटुंब. मनुष्य स्वत:साठी जगत असताना समांतरपणे अप्रत्यक्षरित्या समाजासाठी जगत काही करत राहतो. त्याचे व्यक्ती जगणे परोक्ष रूपाने समाजहितार्थच असते. समाज व निसर्गात नित्य बदल होतात तसे विचारधारांमध्येही होतात. म्हणून समाजात वाद वा विचारधारा वैविध्य दिसून येते. यातून राजसत्ता, धर्मसत्ता, समाजसत्तांचा उदय-अस्त होत राहतो. ते सृष्टिचक्रासारखे आहे. सारे वाद जन्मतात तेच मुळी विकासार्थ. ‘वादे वादे जायते तत्त्वबोध:’ हाच खरा वादविमर्श होय.

प्रस्तावनेस ‘भूमिका’ असा एक पर्यायी शब्द वापरला जातो. तो वाद व विचारधारांनाही लागू पडतो. प्रत्येक वाद, विचाराची एक भूमिका - ध्येय, लक्ष्य असते. तत्त्वज्ञानाची मांडणी त्या अनुषंगाने होते. लक्ष्य निश्चितीची इतिश्री म्हणजे विचारधारा. कोणतीही विचारधारा, वाद वा तत्त्वज्ञान अंतिम असत नाही. 'Theory of Negation' या संदर्भातील तत्त्व होय. त्यात असलेली निरंतरता व सातत्य हे स्थापन, प्रतिरोध व नवनिर्मितीचा नित्यक्रम सूचित करते. विचारांच्या संदर्भात तेच सत्य आहे. कोणतेही सत्य अंतिम नसते. ते स्थल, काल सापेक्ष हेच खरे! म्हणून माणूस समाज, संस्कृती विचार बदलतात ते उच्चतम उज्ज्वल विकासार्थ!

धर्मविषय ग्रंथ

धर्म ही एक सामाजिक, सांस्कृतिक व्यवस्था आहे. यात ईश्वरीय तत्त्वावर विश्वास ठेवून विविध पूजा, पाठ, कर्मकांड केले जात. अनेक धर्मांना त्यांचे धर्मग्रंथ आहेत, तसेच संस्थापकही. काही धर्मगुरू धर्मांचे प्रमुख असतात. काही धर्म पारंपरिक संस्कृतीरूप असतात. ईश्वर रूप भिन्न आहेत. एकेश्वर धर्म आहेत. बहुदेववादीही धर्म आहे. ईश्वर अवतारी आहे. तो सगुण आहे तसा निर्गुणही. काही धर्म या सर्वांपलीकडे केवळ सदाचार, सद्विचार, नैतिकतेस धर्म मानतात. मानव धर्म माणसातच देव पाहतो. हिंदू, इस्लाम, ख्रिश्चन, बौद्ध, जैन, पारसी, शीख, यहुदी, शिंतो, कन्फ्युशियन इ. १८ धर्म जगात अस्तित्वात आहेत. प्रत्येकांचे आराध्य व आराध्यपद्धती भिन्न आहे. जगात धर्म नाही असा मानव समाज नाही. उपवास, पूजा, नवस, तीर्थाटन, गुरू, ईश्वर यांचे धर्मनिहाय वैविध्य आहे. सर्व धर्म मानव कल्याणार्थ जन्मले. काही धर्म प्रसारक आहेत तर काही अप्रसारक. सर्व धर्म सदाचार समर्थक असतात.

अशा धर्मासंबंधीचे साहित्य पूर्वापार प्रत्येक समाज, देश, भाषेत आढळते. काही लोकधर्मही आहेत. धर्म समर्थन, धर्म चिकित्सा, धर्म सुधारणा, धर्म समीक्षा, धर्म परंपरांसंबंधी साहित्य सर्व काळात कमीअधिक प्रमाणात लिहिले जाते. विसाव्या शतकाच्या मध्य नि उत्तर काळात असे जे लेखन झाले, त्यातील अनेक ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. तर्कतीर्थ स्वत: मूलत: धर्म अभ्यासक व अध्यापक. या नात्याने त्यांनी धर्मविषयक ग्रंथ मराठी व संस्कृतमध्ये लिहिले. कोश तयार केले. त्यांची हिंदी, इंग्रजी भाषांतरे, समीक्षा उपलब्ध आहेत. शिवाय तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची धर्मविषयक भाषणे, कोश नोंदी, मुलाखती, प्रस्तावना, पुस्तक परीक्षणे, लेख, सूची, भाषांतरे उपलब्ध आहेत. विशेषत: धर्मविषयक स्वसाहित्यास जशा त्यांनी प्रस्तावना लिहिल्या, तशा अन्यांच्या धर्मविषयक ग्रंथांनाही प्रस्तावना लिहिल्या. इथे आपण त्यांचा विचार करत आहोत.

'कीर्तने व आख्याने आणि भक्तिपर पद्ये व इतर किरकोळ लेखसंग्रह' असा संकीर्ण स्वरूपाचा असलेला हा ग्रंथ. सुविख्यात कीर्तनकार वामन आबाजी मोडकांचे साहित्य यात आहे. ते त्यांचे चिरंजीव नारायण वामन मोडक यांनी संग्रहित करून आपणापुढे सादर केले आहे. त्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची प्रस्तावना आहे. त्यात प्रारंभी तर्कतीर्थांनी येथील धर्म सुधारणांचा इतिहास संक्षेपाने मांडला आहे. त्याचे कारण असे की कीर्तनकार वामन आबाजी मोडक हे धर्मसुधारक होते. त्यांचा प्रार्थना समाजाशी निकटचा संबंध होता. या ग्रंथात त्यांचे एक 'धर्मभ्रम' नावाचे व्याख्यान असून त्यातील विचार प्रागतिक आहेत. जुन्या धर्मकल्पना भ्रामक असून विज्ञानयुगाचा विचार करता अशा विचारांना रजा देणे समाजहिताचे असल्याचे मत तर्कतीर्थांनी विवेचनाच्या ओघात व्यक्त केले आहे, ते अनुकरणीय होय. या ग्रंथात कीर्तनांचा संग्रह असून त्या कीर्तनांमधून मोडक नीतीची प्रतिष्ठा करतात असे दिसून येते. मोडकांची ही कीर्तने प्रासादिक भाषेचा उत्तम नमुना होय. मोडक स्वत: धर्माच्या उच्च भावनेने प्रेरित गृहस्थ होते. त्यांचा संस्कृत साहित्याचा व्यासंग उच्च कोटीचा होता. यातील 'वक्तृत्व' शीर्षक व्याख्यान उदाहरण म्हणून पुढे करता येईल.

गौतमबुवा पाठक (पिंपळनेरकर) रचित ग्रंथ 'सोमनाथ तीर्थ' एक महत्त्वाचा संदर्भ ग्रंथ असून तो त्यांनी कष्टपूर्वक संदर्भ व इतिहास जमा करून लिहिला आहे. या मंदिराच्या सन १९५२ साली झालेल्या प्राणप्रतिष्ठापना महोत्सवाचे पौरोहित्य स्वामी केवलानंद सरस्वती आणि तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केली होती. देशाच्या संदर्भात मंदिर जीर्णोद्धार व प्राणप्रतिष्ठा महोत्सव ऐतिहासिक व सामाजिक दृष्टीने महत्त्वाचे ठरले होते. इतिहासात धर्मांध मुस्लीम आक्रमक सत्ताधीश, महंमद घोरी, अल्लाउद्दीन खिलजी यांनी हिंदू धर्मीयांचे पहिले ज्योतिर्लिंग मानल्या गेलेल्या या मंदिराचा विध्वंस केला. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर सरदार वल्लभभाई पटेल, डॉ. न. वि. गाडगीळ, डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांच्या कल्पनेतून या मंदिराच्या

जीर्णोद्धाराची योजना प्रत्यक्षात अमलात आली. महात्मा गांधींनी हा जीर्णोद्धार लोकवर्गणीतून व्हावा असे म्हटले. त्यामुळे तर या जीर्णोद्धाराचे सामाजिक महत्त्व वाढले. मंदिर उभे राहत असताना ते सर्वांसाठी (अस्पृश्यांसह) खुले राहणार असल्याचे विश्वस्तांनी जाहीर केले. त्यामुळे तत्कालीन मंदिर मुक्ती आंदोलनास बळ प्राप्त झाले. मंदिरपूर्तीनंतर तत्कालीन शंकराचार्यांना सदर मंदिराच्या प्राणप्रतिष्ठापनेसाठी पौरोहित्य करण्याची विनंती करण्यात आली, पण त्यांनी ती मुक्त प्रवेश योजना लक्षात घेता पारंपरिक धर्माविरुद्ध असल्याचे सांगत प्राणप्रतिष्ठापनेत सहभागी होण्याचे नाकारले. परिणामी अन्य ब्रह्मवृंदानी पण यावर बहिष्काराचे धोरण अंगीकारले. राष्ट्रपती डॉ. राजेंद्र प्रसादांना महात्मा गांधींच्या अस्पृश्यता निवारण कार्यातील व आंतरजातीय विवाहासंबंधी पुरोगामी भूमिकेमुळे तर्कतीर्थांची माहिती व परिचय होता. राष्ट्रपती डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांनी तर्कतीर्थांना अडचण सांगून सहकार्याची विनंती केली. ती त्यांनी स्वामी केवलानंद सरस्वतींच्या मार्गदर्शनाखाली कार्य करण्याच्या अटीवर मान्य केली. त्यामुळे ब्रह्मवृंदाने तर्कतीर्थांवर बहिष्कारही घातला होता.

या सर्व पार्श्वभूमीवर या प्रस्तावनेस असाधरण महत्त्व येते. 'श्री सोमनाथ तीर्थ' ग्रंथ या सर्व संदर्भांचा खजिना व वृत्तांत म्हणून महत्त्वाचा ठरतो. प्रस्तावनेत ग्रंथाची प्रशंसा करत तर्कतीर्थांनी सांगितले आहे की, हा ग्रंथ श्रद्धावान शिवभक्तांइतकाच अभ्यासकांनाही उपयुक्त आहे. यात १९५२ च्या प्राणप्रतिष्ठा महोत्सवाचा बारीक-सारीक तपशील मिळतो, तसाच सोमनाथाचे ज्योतिर्लिंग म्हणून असलेले महत्त्व व मंदिर नष्ट करण्यासाठी अकराव्या शतकापासून चौदाव्या, पंधराव्या शतकापर्यंत ज्या विविध स्वाऱ्या झाल्या त्यांचा इतिहासही या ग्रंथात असल्याचे तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे. सोमनाथ ही मूलत: अवैदिक परंपरेस जोडणारी संज्ञा आहे. प्राचीन साहित्यात सोमयागाचे जे वर्णन आढळते त्याच्याशी या दैवताचा संबंध आहे. ह. भ. प. गौतमबुवा पाठक यांनी या सर्वावर मोठा प्रकाश टाकला आहे. स्वामी केवलानंद सरस्वती उत्तरमीमांसा पंडित होते, तर तर्कतीर्थ धर्मसुधारक. त्यामुळेही ते या प्रस्तावनेचे अधिकारी ठरतात. हा ग्रंथ धर्म, समाज, परंपरा, इतिहास, सुधारणा इ. अंगांनी परपूर्ण आहे.

'सद्गुरू प्रसाद अर्थात् जीवन रहस्य दर्शन' हा सदाशिव मनोहर जोशी लिखित प्रबंध होय. त्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना दिली आहे. तर्कतीर्थांच्या म्हणण्यानुसार प्रस्तुत ग्रंथ 'सहज-साधना' कशी करावी याचे मार्गदर्शन करतो. यात प्रारंभी जगातील धर्मांचा ऐतिहासिक आढावा घेण्यात आला आहे. लेखकाच्या म्हणण्यानुसार धर्म हे 'अध्यास' मूलक असतात. म्हणजे ते एकात अन्य दाखवतात. मानवास ईश्वर दर्शनाची अनुभूती देतात. दोरीत सापाचा भास होतो तसे मानवात ईश्वरीय दर्शन सद्गुरूच्या रूपात होते. बुद्धी व मनाचे सामर्थ्य सर्वांस झुगारून देता येते असे नाही. पण काही अपवाद व्यक्ती ते करू जाणतात. तेच सद्गुरू होत. सद्गुरू देव प्राप्तीचा मार्ग दाखवतात. म्हणून ते ईश्वरीय अंश असतात. धर्म, देव

यासारख्या विचारधारा या बद्ध आहेत. व्यक्ती तिच्याशी बद्ध वा श्रद्ध झाली की तिचे स्वतंत्र अस्तित्व लोप पावते. बुद्ध, ख्रिस्त, पैगंबर हे धर्म संस्थापक सद्गुरू होत. त्यांच्या वचनांचा सर्वसामान्यांवर परिणाम होऊन ते अनुयायी बनतात. सदगुरूठायी वसलेली 'सहजस्थिती' ही महात्मता होय. तेच जीवनरहस्य आहे. ते तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेतून लक्षात आणून दिले आहे. ही प्रस्तावना म्हणजे ग्रंथसार होय.

श्री समर्थ रामदासस्वामी रचित 'श्री दासबोध' एक मध्ययुगीन काव्य असून ती श्री स्वामींची स्वतंत्र रचना वा निर्मिती आहे. त्यास तर्कतीर्थांची प्रस्तावना जोडण्यात आली आहे. त्या अनुसार तर्कतीर्थांनी प्रारंभी समर्थ चरित्र सांगून त्यांची थोरवी वर्णिली आहे. नंतर 'दासबोध'चा बोध सुबोध पद्धतीने दिला आहे. प्रपंच व परमार्थ समान असतात असे दासबोध सांगतो. प्रपंच नेटका केल्यानेच परमार्थ साधता येतो असे 'दासबोध' चे सार आहे. 'आधी प्रपंच करावा नेटका। मग ध्यावे परमार्थ विवेका॥' तर्कतीर्थ सांगतात की 'दासबोध' मधील अध्यात्म दुसरे-तिसरे काही नसून तो सरळ, सुबोध मानवतावाद आहे. देवकारण व राजकारण हे मूलत: समाजकारण होय. सामाजिक ध्येय कल्याणकारी राज्यकारभारातून साधता येते. छत्रपती शिवाजी महाराजांचे कल्याणकारी राज्य याच विचाराने अवतरले होते. रामराज्य म्हणजे खरे तर विवेक, विचार व सद्गुणाचे राज्य होय.

डॉ. केशव लक्ष्मण दप्तरी हे सुप्रसिद्ध भारतीय ज्योतिर्गणितज्ज्ञ, संशोधक व बुद्धप्रामाण्यवादी विचारवंत होते. त्यांचे लेखसंग्रह प्रा. गणेश महादेव डोळके आणि डॉ. यादव केशव दप्तरी यांनी संपादित करून प्रकाशात आणले आहेत. त्यापैकी लेखसंग्रह भाग १ आणि ३ ला तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रस्तावना आहेत. पैकी भाग एकमध्ये धर्मशास्त्र, प्राचीन भारतीय इतिहास, पंचांग, कालनिर्णय, वैद्यकशास्त्र भारताचे सामाजिक प्रश्न, ग्रंथ समीक्षणे संग्रहित आहे. लेखांचे वैविध्य पाहता हा संकीर्ण लेखसंग्रह होय. तिसरा भाग 'भारतीय युद्धकाल निर्णय'चा आहे. यात 'महाभारत', 'रामायण' 'पुराणे' यांच्या कालनिर्णयाची चर्चा आहे. डॉ. दप्तरी यांनी 'धर्मरहस्य', 'धर्मविवादस्वरूप', 'जैमिन्यर्थदीपिका', 'स्वतंत्र भारताचा पुढील मार्ग' सारखे ग्रंथ रचले आहेत. डॉ. दप्तरी यांचे तत्त्वज्ञान हे 'उपनिषद'वर आधारित आहे. भारताची स्वातंत्र्योत्तर समाजपद्धती लोकशाहीनिष्ठ असावी या मताचे ते होते. डॉ. दप्तरी यांचे महत्त्वपूर्ण योगदान म्हणजे प्राचीन ग्रंथांच्या आधारे भारतीय इतिहास व संस्कृतीची कालगणना होय. तर्कतीर्थांनी आपल्या प्रस्तावनेत डॉ. दप्तरींच्या या योगदानाकडे वाचकांचे लक्ष वेधले आहे. विशेष म्हणजे डॉ. दप्तरी हे संस्कृत साहित्याबरोबर विज्ञानाचेही गाढे अभ्यासक होते.

दुसरा जो लेखसंग्रह आहे, तो प्राचीन वाङ्मयावर आधारित कालगणनेस समर्पित आहे. आजवर दैवी कालगणनेवर आधारित इतिहास प्रचलित होता. त्यास कोणताही शास्त्रीय आधार नव्हता. डॉ. दप्तरी यांनी मानव समाजलक्ष्यी कालगणना निश्चित करून शास्त्राधार

उपलब्ध करून दिला. डॉ. दप्तरी यांनी ऐतिहासिक वंशावळयांचा अभिनव उपयोग केला. त्यामुळे प्राचीन प्रचलित इतिहासाशी वाङ्मयाचा मेळ घालणे शक्य झाले. विशेष म्हणजे डॉ. दप्तरी यांची ही संशोधन पद्धती पुरातत्व विभागाशी अनुरूप ठरली. कल्पित व अद्भुत इतिहासाला छेद देत तो वास्तववादी बनवला. त्यामुळे पुरातत्व संशोधक डॉ. सांकलिया यांनादेखील या संशोधनाचा फायदा झाला. ज्ञान-विज्ञानाच्या अनेक प्रांतांत डॉ. दप्तरी यांचे कार्य हे त्यांच्या असाधारण प्रज्ञेचे द्योतक होय. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना त्यांच्याबद्दल आदर होता. त्यांची मतभेदपूर्ण मैत्री ज्ञानसमाजास उपकारक ठरली.

महात्मा जोतीराव फुलेकृत 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या पुस्तकाचा सारसंक्षेप रमेश चव्हाण यांनी संपादित केला आहे. त्यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची प्रस्तावना आहे. याचे लेखन सत्यशोधक कार्यकर्ते रा. ना. चव्हाण यांनी केले आहे. महात्मा फुले यांनी लिहलेला शेवटचा ग्रंथ. उत्तरायुष्यात महात्मा फुले पक्षाघाताने बाधित होते. तशाही स्थितीत त्यांनी हा ग्रंथ डाव्या हाताने लिहून पूर्ण केला. यावरून जोतीराव फुले यांची लेखन-असोशी लक्षात येते. या ग्रंथाचा परामर्श घेत तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, सत्यशोधक चळवळीचे कार्य अपूर्ण आहे. या ग्रंथात महात्मा फुले यांनी बुद्धिवाद व विचार-विवेक या आधारे जीवनाचे मूलभूत तत्त्वज्ञान मांडले आहे. महात्मा जोतीराव फुले यांची सत्यशोधक चळवळ अज्ञान बहुजन समाजास पुरोहितांच्या कर्मकांडी शोषणातून मुक्त करणारी होती. तिची समाज उपयोगिता ही परंपरेस पर्याय होती. तिचे क्षेत्र धर्म नि समाज होते. पण कालौघात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर विचाराचा प्रभाव सत्तेच्या अभिलाषेने वाढला. सत्तेपुढे सत्य मागे पडले. त्या चळवळीस वकृत असे जातीयवादी रूप आले. त्याची चिकित्सा करत या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ म्हणतात की, ''बहुजन समाज हा उच्चनीच जातिभेदाच्या अहंकाराने फुटीर, विस्कळीत व दुर्बळ झाला आहे. अंधश्रद्धेच्या अंधारात चाचपडत आहे. लोकभ्रमाची पिशाचे व भुते अजून बहुजन समाजाच्या मानगुटीस पकडून बसली आहेत.''

हा मूळ ग्रंथ पारंपरिक दैववादी ईश्वराजागी निर्मिक असलेल्या बुद्धिवादी, विवेकनिष्ठ धर्माचाराचे समर्थन करतो. तो सदाचार व सद्विचार समर्थक सत्य धर्म आहे. या सत्यधर्मात पारलौकिक तत्त्वास व कर्मकांडास फाटा देण्यात आला आहे. ''यात स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या मूलभूत मानवी मूल्यांच्या आधारावर समाजरचना कशी असावी, हे सांगितले आहे. ज्या तत्त्वांच्या आधारावर अमेरिकन राज्यक्रांती व फ्रेंच राज्यक्रांती झाली, तीच तत्त्वे या पुस्तकात भारतीय समाजरचनेच्या संदर्भात मांडली आहेत. यात सांगितलेला सत्यधर्म हा 'यूटोपिया' आहे.''[३६] असे जे तर्कतीर्थांनी 'मराठी विश्वकोश' नोंदीत म्हटले आहे त्यात तथ्य आहे.

विसावे शतक हे धर्म नि समाज सुधारणांचे शतक म्हणून ओळखले जाते. या शतकात सुधारणा हा परवलीचा शब्द होता. या काळात अशा विषयांवर विपुल ग्रंथ लेखन होणं, हे

ओघानं आलंच. त्यातही पुरोहितवर्चस्व झुगारून देऊन अज्ञानी समाजास बंधमुक्त करण्याची समाजात अहमहमिका लागल्याचे दिसून येते. समाज आणि इतिहास अभ्यासक डॉ. सुमंत मुरंजन यांनी सन १९७३ मध्ये 'पुरोहितवर्ग वर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास' या ग्रंथात हा प्रश्न पोटतिडकीने मांडला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी हे लेखन आपल्या 'नवभारत' मासिकात मालिका म्हणून प्रकाशित केले. नंतर त्यास ग्रंथरूप यायचे म्हणून मग प्रस्तावनाही लिहिली. त्यात तर्कतीर्थांनी विषय महात्म्य समजावले आहे. या ग्रंथात पुरोहित वर्ग वर्चस्वाचा ऐतिहासिक धांडोळा घेण्यात आला आहे. भारतीय समाज जातिबद्ध आहे. त्यामुळे चातुर्वर्ण्यात त्याचे विभाजन दिसते. हे वर्ण गुणकर्मविभागश: निर्माण झाले असले तरी नंतरच्या काळात त्यांना जन्मसिद्ध रूप प्राप्त झाले. परिणामी समाजावर वरिष्ठ जातींचे वर्चस्व वाढले व शेकडो वर्षे तसेच चालत राहले. तत्कालीन समाज रूढीग्रस्त असल्याने सवर्णांचे फावले. आपल्या उच्चपद नि अधिकारांचा वापर सवर्ण वर्चस्व, अत्याचार, शोषणासाठी लागले. त्यातही शूद्र वर्गाची होणारी पिळवणूक अमानुष नि हृदयद्रावक होती. हे सारं चित्र डॉ. सुमंत मुरंजन यांनी सप्रमाण मांडल्याचं तर्कतीर्थ या प्रस्तावनेतून व्यक्त करतात. ही प्रस्तावना दीर्घ आहे नि ग्रंथाचे महत्त्व व परिणाम विशद करणारी आहे. तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत विषयानुकूल भर घालत विषय विवेचन केले आहे. दासप्रथेचा यातील साद्यंत इतिहास दृष्टांत म्हणून सांगता येईल. याज्ञिक संस्थेस जैन व बुद्ध धर्मांनी केलेल्या विरोधाची कारणमीमांसा करत तर्कतीर्थ पुरोहितवर्चस्व किती टोकाचे होते, हे दाखवून देतात. जातसंस्था या सर्वांचे मूळ असून ही संस्था जगात फक्त भारतातच असल्याचे दाखवून देण्यात ते विसरत नाहीत. अन्य धर्मांच्या तुलनेत हिंदू धर्मात असलेले पुरोहितवर्चस्व कायम राखण्यासाठी केल्या जाणाऱ्या क्लृप्त्याही यात उघड करण्यात आल्या आहे. ही प्रस्तावना प्रबोधक आहे.

हिंदू धर्माचे मूळ रूप सांस्कृतिक असून तिच्यात सण, समारंभ, संस्कार, व्रत-वैकल्ये, पूजा-विधी, मुहूर्त यांची जी रेलचेल आहे, ती तुम्हास जगातील अन्य धर्मांमध्ये दिसणार नाही. भारतात १८ पगड जाती आहेत नि जगात १८ पगड धर्म अनुभवायला मिळतात. आस्तिक, नास्तिक, बहाई, बौद्ध, जैन, हिंदू, कन्फ्युशियस, ख्रिश्चन, इस्लाम, पारशी, शीख, शिंतो, झोरास्ट्रियन, यहुदी, आफ्रिकन, अमेरिकन या सर्व धर्मांपेक्षा हिंदू धर्म अनेक अंगांनी वेगळा आहे. त्याचा एकच एक देव नाही, तसा धर्मग्रंथही! त्याचा एकच एक धर्मगुरू नाही, उलटपक्षी जात, पंथनिहाय गुरूंचे प्राबल्य व वैविध्य या धर्मात आहे. असे असले तरी येथील सण, संस्कार, मिथक, अवतार एक असल्याने तो एकत्व धारण करतो व हजारो वर्षे टिकून आहे. त्याचा आधार रामायण, महाभारत, भगवद्गीतासारखे ग्रंथ होत. यातही या धर्माच्या सण, समारंभ, उत्सवांचे वर्णन जागोजागी आढळते. वामन मंगेश दुभाषी अर्थात् ऋग्वेदी यांनी 'आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास' लिहून फार मोठे सांस्कृतिक

संचित वाचकांसमोर सादर केले आहे. तर्कतीर्थांनी या ग्रंथास लिहिलेल्या प्रस्तावनेतून 'सण' शब्दाच्या निर्मितीपासून ते सणांच्या क्रियाविधींपर्यंत विस्ताराने प्रकाश टाकला आहे. छण, क्षण सारख्या शब्दातून सण शब्द साकारला आहे, हे स्पष्ट करत तर्कतीर्थ प्रस्तावनेत सांगतात की Feast And Festive यात त्याचे मूळ आहे. कंटाळा, परिपाठी (Routin) ला छेद देण्यासाठी सण असल्याने त्यात रंग, रस इ.ची उधळण असते. यात सणांच्या इतिहासाची (आख्यान, दंतकथा) चर्चा आहे, तशीच कार्यविधीचीपण. प्रत्येक सणांची गाणी, आरत्या इ. विपुल लोकसाहित्याच्या खजिन्यानी आपले लोकसाहित्य समृद्ध असून प्रत्येक सण चर्चेत ऋग्वेदी यांनी त्यांचे संदर्भ दिले आहेत. सण प्राचीन नाहीत. अर्वाचीन काळातही त्यात भर पडली असल्याचे दिसते. सण-समारंभात ग्राह्य-अग्राह्य बाबी प्राचीन वाङ्मयात विशद केल्या आहेत. ऋग्वेदी यांनी त्या सांगून सण-वमर्श सर्वांगीण केल्याचा अभिप्राय तर्कतीर्थांनी प्रस्तुत प्रस्तावनेत दिला आहे. ही प्रस्तावना अनेक नव्या संदर्भांनी युक्त असल्याने वाचनीय झाली आहे.

ईश्वर नि धर्माचे अद्वैत जगजाहीर आहे. त्यातही 'ईश्वर' ही संकल्पना नेमकी माणसाच्या मनात कशी नि कधी निर्माण झाली याचे माणसाच्या मनातले औत्सुक्य विज्ञानाइतकच उत्कंठावर्धक राहले आहे. या जिज्ञासेची पूर्ती करत लिहिलेला शंकरराव सावंत यांचा प्रबंध 'युगे युगे चाललेला ईश्वराचा शोध' युगांइतकाच प्राचीन आहे. विशेष म्हणजे हा प्रबंध अध्यात्मवादी नसून विवेकवादी आहे. विवेचनाचे हे अंग पाहता प्रबंध विवेचन अभिनव होऊन जाते. प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लक्षात आणून दिले आहे की प्रबंध लेखकाने प्राचीन वाङ्मयाचा धांडोळा घेत विषयप्रवेश केला आहे. ईश्वर व विज्ञान परस्परविरुद्ध तत्त्वे असली तरी समाजात आपणास काही वैज्ञानिक ईश्वरीय सत्तेवर विश्वास ठेवताना दिसतात नि मग याचे आश्चर्य नि गूढ आधिकच वाढते. प्रस्तुत प्रबंधात आदमानवापासून ते आधुनिक मानवापर्यंतच्या विकास प्रवासात झालेला ईश्वरीय संकल्पना विस्तार रोचक आहे. तर्कतीर्थांनी मूळ प्रबंधाच्या आधारे प्रस्तावनेत हे दाखवून दिले आहे की, ईश्वरीय सत्ता व अस्तित्व मानणारे लोक तीन प्रकारचे असतात - १) धर्म ग्रंथ वा शब्दप्रमाण, २) गूढ साक्षात्कारवादी, ३) युक्तिवादी तत्त्वज्ञ (प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, लॉक इ.) पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांमध्ये कांट ईश्वरीय सत्ता मान्य करताना दिसतो.

खरे पाहले असता हा प्रबंध तटस्थ वृत्तीने केले ईश्वरीय समालोचन होय, असे तर्कतीर्थांचे मत आहे, ते अधिक महत्त्वाचे वाटते. या भूमिकेमुळे वाचक सर्व धर्मांचे समालोचन करू शकतो. मुळात धार्मिकता हा व्यक्तिकेंद्रित भाग आहे. बुद्धिवादी माणसे ईश्वरीय अस्तित्वच नाकारत असल्याने त्यांच्या धार्मिक होण्याचा प्रश्नच उद्धवत नाही. आधुनिक काळातील विवेकवाद हा विज्ञाननिष्ठ विचार होय. तिथेही ईश्वराच्या अस्तित्वाचा प्रश्न उद्धवत नाही. मग लक्षात येते की ही संकल्पना व्यक्तिनिष्ठ असून तिच्या समानधर्मी मनुष्य समूहातून

धर्म कल्पना उदयास आली व त्यांच्या सामूहिक आचरणातून धर्म संघटनेचा उदय झाला. तर्कतीर्थांनी प्रबंधाचा मूळ क्लिष्ट विषय प्रस्तावनेत सुबोध पद्धतीने मांडला आहे.

ऐतिहासिक ग्रंथ

इतिहास म्हणजे घटिताची सुसंगत आणि कालक्रमवार मांडणी. इति+ह+आस अशी या शब्दाची व्युत्पत्ती सांगितली जाते. त्याचा अर्थ 'असे घडले'. हे सांगत इतिहासकार स्थळ, काळ, व्यक्ती, प्रसंग इ. ची सविस्तर मांडणी करत असतो. माणूस इतिहास लिहितो ते संस्कृती जतनार्थ; पण वाचन करतो ते शिक्षण, शहाणपण मिळावे म्हणून. शहाणी माणसे इतिहासापासून बोध घेतात नि भूतकाळात पूर्वजांनी केलेल्या चुका टाळण्याचा प्रयत्न करतात. इतिहास नुसती वंशावळ नसते नि चरित्रही. तो त्या काळचा एकप्रकारे लेखाजोखाही असतो. काळाचे प्रतिबिंब असते त्यात. काळ एक तर अल्प स्मरणशील असतो. आजचे उद्या लक्षात राहत नाही. म्हणून भूतकाळ स्मरणशील नि स्मरणीय राहावा म्हणून इतिहास लिहायचा. केवळ भूतकाळाचे स्मरण, त्याने हाशिल काहीच होत नाही. भूतकाळ वर्तमानाशी जोडत सुधारणावादी जीवन जगण्यात इतिहासाची खरी फलश्रुती असते. असे लक्षात येते की केवळ अस्मिता नि अहंकार जोपासत इतिहासाचे गौरवीकरण होत राहते. ते विकासाचे लक्षण नव्हे नि प्रगल्भतेचे तर नव्हेच नव्हे. इतिहास हे जर शास्त्र असेल तर तो वस्तुनिष्ठ लिहायला हवा. पूर्वग्रह दूषित इतिहास लेखन अपराधच. दुरुस्तीच्या नावावर सोईस्कर इतिहास लेखनात बऱ्याचदा जुनीच चूक होत असते. म्हणून इतिहास ग्रंथ लेखन जोखीम नि जबाबदारीचे काम असते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'वैदिक संस्कृतीचा विकास', 'हिंदुधर्माची समीक्षा', 'भारतीयधर्मेतिहासतत्त्वम्', 'शिखांचा पंथ व इतिहास', 'आद्यशंकराचार्य : जीवन व विकास', 'शुद्धिसर्वस्वम्' सारखे लिहिलेले ग्रंथ हे स्वरूप म्हणून भाषण, निबंध असले तरी त्याद्वारे ते इतिहासच मांडताना दिसतात. शिवाय या संस्कृत, मराठी ग्रंथांबरोबर त्यांनी अनेक ऐतिहासिक ग्रंथांची परीक्षणे केली असून काही इतिहासविषयक ग्रंथांना प्रस्तावनाही लिहिल्या आहेत. त्या वाचताना लक्षात येणारी गोष्ट अशी, की तर्कतीर्थ इतिहास उगाळण्यापेक्षा उजाळण्यावर भर देतात. त्यात द्विरुक्ती ऐवजी विश्लेषण असतं. ते परत पारंपरिक न राहता नवा दृष्टिकोन देणारे असते. म्हणूनही तर्कतीर्थलिखित प्रस्तावना वाचायच्या नि विचार करायचा.

पुंडलिकजी कातगडे हे गांधीवादी स्वातंत्र्यसैनिक. त्यांनी कायदेभंग चळवळ आणि भारत छोडो आंदोलन यांवर लेखन केले आहे. त्यांच्या 'भारत छोडो पर्व' (१९७०) ग्रंथास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी विवेचक प्रस्तावना लिहिली आहे. त्यानुसार पुंडलिकजी कातगडे यांनी बेळगाव, सांगली भागात भारत छोडो आंदोलनाचे, तर आजरा (जि. कोल्हापूर) येथे साराबंदीचे कायदेभंग आंदोलन केले होते. कायदेभंग आंदोलन हे सनदशीर व अहिंसक असल्याचे तसेच भारत छोडो हे हिंसक असल्याचे आपले निरीक्षण

तर्कतीर्थांनी या प्रस्तावनेत नोंदले आहे. दोन्ही आंदोलने ब्रिटिश सरकारने दडपून टाकण्याचा प्रयत्न केला. परंतु भारत छोडो आंदोलन अधिक आक्रमक झाल्याने ब्रिटिशांनी काढता पाय घेतल्याचे निरीक्षण तर्कतीर्थ नोंदवतात. 'भारत छोडो'च्या ठरावात काँग्रेसने स्पष्ट केले होते की, ''ब्रिटिशांनी भारतास त्वरित, विलंब न लावता स्वातंत्र्य द्यावे. भारत एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून दोस्तांच्या गटात ॲक्सिस राष्ट्रांच्या विरुद्ध उभे राहण्यास त्यामुळे उत्साहित होईल.'' या आंदोलनाची सविस्तर माहिती या प्रस्तावनेत आहे. 'भारत छोडो' हा नि:शस्त्र परंतु हिंसक उठाव होता हे तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत नि:संदेह स्पष्ट केले आहे. पुढे आणखी एक गोष्ट तर्कतीर्थांनी नमूद केली आहे ती अशी की, स्वातंत्र्योत्तर काळात आज भारतात जे संप, हरताळ, बंद, तोडफोड, जाळपोळ होते, ती 'भारत छोडो'ची परिणती होय. ''ऐतिहासिक महान घटनांमध्ये प्रकट रूपाने काव्यमयता वास करीत असते. ते काव्य इतिहास लेखकांनाही दिसत असते; परंतु ते काहींना इतिहासलेखनात उतरविता येतेच असे नाही.'' पण ''पुंडलिकजींनी लिहिलेले हे स्मृतिचित्र उत्कृष्ट वठले आहे. मात्र ते पन्नास पृष्ठांपर्यंत कलात्मक बनले आहे. परंतु त्यानंतरच्या भागातील वर्णने यथार्थ असली तरी त्यात कलात्मकता मावळलेली दिसते,'' असा सुस्पष्ट अभिप्राय द्यायला तर्कतीर्थ विसरत नाहीत. पुंडलिकजी कातगडे हे तर्कतीर्थांचे समकालीन. तर्कतीर्थ त्यांचा आदर करीत. त्यांच्या काही आठवणी भाई माधवराव बागल यांनी सांगितल्या आहेत. त्यातून याची प्रचिती येते. सदर प्रस्तावना हे पुंडलिकजी कातगडे यांच्या कार्याचे मूल्यमापन म्हणूनही महत्त्वाचे ठरते.

'तुमची नगरे' हे हेमचंद्र दयार्णव कोपार्डेकर लिखित पुस्तक अत्यंत आवश्यक असणाऱ्या विषयावर लिहिलेले पुस्तक आहे असे या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेच्या प्रारंभीच म्हणत तर्कतीर्थांनी पुस्तकाचे वेगळेपण लक्षात आणून दिले आहे. नगररचना हा खरे तर मानवी समाजाच्या जगण्याचा अत्यावश्यक भाग. नियोजन, अंमलबजावणी व विकास यांचा एकदुसऱ्याशी घनिष्ठ संबंध असतो, हे युरोप पाहत असताना प्रकर्षाने लक्षात येते. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे म्हणणे आहे की 'नगर' हे संस्कृती निधान आहे. पूर्वी सुसंस्कृत समाजरचनेस 'नगर' संबोधन वापरले जायचे. आज नगर म्हटले की गगनचुंबी इमारती, त्याच्या पायथ्याला बकाल झोपडपट्ट्या, अव्यवस्था, अस्वच्छता यांचे साम्राज्य समोर येते. या सर्व पार्श्वभूमीवर आज, नगरपालिका, महापालिका क्षेत्रात नगररचना विभाग नियोजनाधारित नगर विकास धोरण राबवीत आहे. या पुस्तकात सदर बिकट विषयांची चर्चा आहे. वेदकालापासूनच्या नगररचनेचा आढावा घेत हे पुस्तक दळणवळण, प्रदूषणसारख्या विषयांवर मार्गदर्शन करते. नगररचना म्हणजे केवळ मनुष्य वस्तीचा विचार नाही. तर व्यापार, उद्योग, दळणवळण, रस्ते, सुविधा यांचा एकत्रित विचार होय असे 'तुमची नगरे' पुस्तक समजावते.

असेच नगराचा विचार इतिहासाच्या अंगाने करणारे आणखी एक पुस्तक आहे, 'अशी आमुची वाई'. त्याचे संपादक आहेत प्रा. ग. ह. खरे व वसंतराव बोराटे. 'तुमची नगरे' व 'अशी आमुची वाई' शीर्षकातील 'तुमची' आणि 'आमुची' हा आपपरभेद यात आपल्या समाज जीवनाचा पराभव आहे. नगर आपले नि विकास कार्य पालिकेचे या भेदात सारे आपण गमावले आहे. असो. 'अशी आमुची वाई' एका गावचा इतिहास सांगणारे पुस्तक. वाई गावाशी लेखकद्वयांचा जितका घनिष्ठ संबंध तितकाच प्रस्तावनाकारांचाही. ग. ह. खरे यांचे बालपण, शिक्षण वाईतच झाले. तर्कतीर्थ तर आजन्म वाईकर. त्यामुळे पुस्तकाची प्रस्तावना आत्मीयतेने भरलेली असणे स्वाभाविक. खरे आणि जोशी दोघेही इतिहासप्रेमी. या पुस्तकात वाईचा २०० वर्षांचा इतिहास कथन केल्याचे तर्कतीर्थ आपल्या लक्षात आणून देतात. वाई हे मूलत: विणकरांचे गाव असावे. नंतर ते वेद अध्ययन केंद्र बनले. वाईचा निसर्ग (भूगोल) जसा समृद्ध आहे तसेच सांस्कृतिक जीवनही (इतिहास)! इतिहासकालीन वाईची दोन चित्रे आहेत. पेशवाईपूर्व आणि पेशवाईउत्तर. इथे मूर्ती, मंदिरे, शिल्प, चित्रे, वाद्य, संगीताची प्राचीन परंपरा दिसून येते. इथे घराण्यांचा इतिहास म्हणजे समृद्ध वारशाची परंपरा. वैदिक, शास्त्री, कीर्तनकार, प्रवचनकार, गायक, चित्रकार, वादक यांची मोठी परंपरा इतिहासात दिसते. पेशवाई काळात वैदिक संस्कृती इथे फोफावली. पुढे शिवकालात मुघलांच्या स्वाऱ्या इथे झाल्या नि परंपरेस धक्का बसला तरी अव्याहत परंपरा संवर्धन होत राहले. कृष्णाकाठ हे या गावचं वैभव. त्यामुळे ते तीर्थक्षेत्र बनले. विसाव्या शतकात वाई गाव वेदाध्ययन केंद्र म्हणून प्रसिद्धीस आले, ते पाठशाळा नि घराण्यात असलेल्या वेदाध्ययन परंपरेमुळे. इथे संस्कृतबरोबर प्राकृत परंपराही विकसित झाली. 'प्राकृत कवितेचे पहिले पुस्तक' इथेच प्रकाशित झाले. 'मोदवृत्त', 'धर्म'सारखी नियतकालिके इथेच वर्षोन्वर्ष प्रकाशित होत राहिली. इथे मूलभूत भाषांतरे झाली. इंग्रजी, संस्कृतचे जाणकार इथे होते. प्रकाशन, संपादन, भाषांतर, लेखन, अध्ययन, अध्यापन, संशोधनाची मोठी ऐतिहासिक परंपरा लाभलेले गाव वाई. प्राज्ञपाठशाळा, स्वामी केवलानंद सरस्वती, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यामुळेही परंपरा विसाव्या शतकाच्या अंतापर्यंत टिकून होती. 'मराठी विश्वकोश' (२३ खंड), धर्मकोश (२५ खंड), 'मीमांसाकोश' (७ खंड) हे या गावचे अलीकडचे योगदान. तर्कतीर्थांनी या गावात आठ दशके वास्तव्य केल्याने मूळ पुस्तकास समांतर इतिहास त्यांनी या प्रस्तावनेतून उभा केला आहे. ब्राह्मो समाज, सत्यशोधक समाज, राष्ट्रीय आंदोलन, धर्मसुधारणा यांचाही मोठा इतिहास इथे घडला. तर्कतीर्थ त्या सर्वांचे साथीदार, साक्षीदार, भागीदार म्हणून सक्रिय होते. एक छोटे गाव इतिहास जपत किती मोठा इतिहास निर्माण करते याची प्रचिती 'अशी आमुची वाई' पुस्तक देते. ते पुणेस्थित वाईकर स्नेहसंमेलन (१९७९) च्या निमित्ताने लिहिले गेले. तर्कतीर्थांनी प्रस्तावना समारोपात म्हटल्याप्रमाणे, ''हा वाईचा इतिहास क्रमवार झालेल्या घटनांचा केवळ इतिहास नाही.

सामाजिक जीवन बदलत आहे. प्रगत होत आहे, याचे दर्शन घडविणारा हा इतिहास आहे. ही केवळ घटनांची जंत्री नाही. सामाजिक जीवनातील शक्तीचे विविध स्वरूपात व काळाच्या प्रवाहात घडणारे दर्शन म्हणजे इतिहास,'' ही इतिहास व्याख्याही नि पुस्तक समीक्षाही!

क्रांतिअग्रणी जी. डी. (बापू) लाड हे कुंडल, पलूस, सांगली भागातील स्वातंत्र्यपूर्व कालखंडातील एक प्रेरक व्यक्तिमत्त्व! कुंडल परिसर अण्णासाहेब किर्लोस्कर, रा. ग. गडकरी, क्रांतिसिंह नाना पाटील, यशवंतराव चव्हाण, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, नागनाथ अण्णा नायकवडी, शंकरराव नि लक्ष्मणराव किर्लोस्कर प्रभृती मान्यवरांच्या पुरुषार्थाचा साक्षीदार जी. डी. (बापू) लाड यांनी 'भारत छोडो' आंदोलनात या भागात जागृती व संघटनाचे मोठे कार्य केले. ते त्यांनी 'पेटलेले पारतंत्र्य व धुमसते स्वातंत्र्य' या आपल्या आत्मकथासदृश ग्रंथात कथन केले आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेली मूळ विस्तृत प्रस्तावना इथे आपणास सारांश रूपाने वाचावयास मिळते. या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ स्वातंत्र्य लढ्यांचा आढावा घेत त्यात असलेली क्रांतिअग्रणी जी. डी. (बापू) लाड यांची भूमिका स्पष्ट करतात. 'भारत छोडो' आंदोलन म्हणजे भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीच्या इतिहासातील मंतरलेले दिवस होते. कितीतरी तरुणांनी महात्मा गांधींच्या आवाहनास प्रतिसाद देऊन जीवन समर्पित केले. जी. डी. (बापू) लाड हे अशांपैकी एक होत. स्वातंत्र्यलढ्याचे हे पर्व रोमांचकारी होते, अशासाठी की या पर्वाने ब्रिटिशांना आपल्या साम्राज्याच्या अस्ताची जाणीव लोकांच्या आक्रमक त्वेषाने करून दिली. या काळात प्रतिसरकार उदयाला येण्यापर्यंत भारतीय जनतेने मजल मारली. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे नेहमीच आपल्या प्रस्तावनेत इतिहासाला वर्तमानाशी जोडताना दिसतात. इथेही ते लक्षात आणून देतात की, ''आज ४० ते ५० टक्के प्रजा दारिद्र्य रेषेखाली जगत आहे. इतकी भयानक स्थिती असूनही काँग्रेसची संसदीय लोकशाही स्वत:स समाजवादी म्हणून वारंवार जाहीर करत आहे. परंतु समाजवाद फार दूर आहे. म्हणून समाजवादी लढ्याकरिता जनतेच्या उठावाची तयारी व्हावयास हवी.'' 'भारत छोडो' आंदोलन ही स्वातंत्र्यासाठी भारतीय जनतेने ब्रिटिशांच्या विरुद्ध केलेला उठाव होता. तर्कतीर्थ स्वातंत्र्याचे रूपांतर 'सुराज्य'मध्ये होण्यासाठी उठावाची अपेक्षा करतात, तेव्हा लक्षात येते की तर्कतीर्थांचा मूळ पिंड हा क्रांती, परिवर्तन, सुधारणांसाठी नित्य आसुसलेला असतो. ती त्यांची मूळ प्रवृत्ती होय.

वाङ्मयीन ग्रंथ

वाङ्मय शब्द मूलत: वाङ्मय रूप सूचित करणारा आहे. साहित्याचा प्रारंभ मौखिक आहे. लेखन कला नंतर विकसित झाली. मौखिक साहित्य एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे जात राहले ते पाठांतर, स्मरणशक्तीच्या आधारावर. त्यामुळे एकेकाळी साहित्य क्षेत्रात ज्याचे पाठांतर, स्मरण चांगले तो बुद्धमान मानला जायचा. पुढे लेखन कला विकसित झाली.

हस्ताक्षर सुरेख ज्याचे तो लेखक (Scriber) गणू लागला. नंतर साहित्यात कित्ता गिरवणे दुय्यम ठरले, जेव्हा माणूस आपले अनुभव लिहू लागला. मधल्या काळात इतिहासकारांनाच लेखक मानले जायचे. पण मध्यकाळानंतर जग बदलले. युरोपात प्रबोधन काळ आला नि मूल्य, तत्त्व, स्वातंत्र्य त्यातही व्यक्तिस्वातंत्र्य, अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याने धर्मसत्ता व राज्यसत्ता पराभूत झाली. जगावर तत्त्वज्ञ राज्य करू लागले. अगदी अलीकडच्या काळाचे उदाहरण म्हणजे कार्ल मार्क्स, महात्मा गांधींच्या विचाराची मोहिनी सर्व जगावर होती. त्यातही मार्क्सवाद शतकजयी ठरला; पण गांधीवादाने सहस्रक ओलांडले तरी आपली मोहिनी टिकवून ठेवली. त्याचे कारण या विचारात अधिकांचा विचार मूल्याधारित राहिल्याने तो अधिक मानव विकासी ठरला. पहिल्या नि दुसऱ्या महायुद्धानंतर समाजवाद, साम्यवाद, मार्क्सवाद प्रबळ झाला; पण त्यातून आलेल्या सत्ताधीशांनी मूळ विचारांनाच हरताळ फासला. मानवतावाद हा चिरंतन साहित्य विचार आहे. असं साहित्यच श्रेष्ठ! तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या विचार व जीवनाचा प्रवास पाहता क्रांतिकारी, गांधीवादी, रॉयवादी, काँग्रेसी व अंतमत: मानवतावादी राहिला आहे. त्यांनी स्वत: वैविध्यपूर्ण साहित्य लिहले नि वैविध्यपूर्ण साहित्य प्रकारांच्या (कथा, कादंबरी, काव्य, वैचारिक इ.) रचनांना प्रस्तावना दिल्या व पुस्तक परीक्षणे केली. त्यातून त्यांचे साहित्यप्रेम अधोरेखित होते. त्यांची साहित्यविषयक भाषणे व लेख यांतून साहित्याप्रती असलेला त्यांचा दृष्टिकोन स्पष्ट होतो. शब्दप्रमाण साहित्याकडून स्वत:प्रमाण (A Priori) साहित्याकडे झालेली तर्कतीर्थांची वाटचाल हा अनुभवजन्य विकास म्हणून पाहता येतो. स्वत:प्रमाण साहित्य हे शुद्ध ज्ञान होय आणि ते सत्य मानले गेले आहे. सत्य म्हणजे 'स्व' शोधातून हाती आलेले आत्मभान. तेच खरे साहित्य होय.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी इतरेजनांच्या ज्या साहित्यिक रचनांना प्रस्तावना लिहिल्या त्यात कथा, कादंबरी, काव्य इ. ललित साहित्य आहे तसे संशोधन, समीक्षा क्षेत्रातलेही!

कादंबरी

वामन मल्हार जोशीलिखित 'सुशीलेचा देव', श्री. द. कुलकर्णींची 'कल्पवन', रवींद्र भट रचित 'भगीरथ' आणि वसंतराव पटवर्धन यांच्या 'आर्य' या कादंबऱ्यांना तर्कतीर्थांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. पैकी 'सुशीलेचा देव' कादंबरीचा संबंध सेनापती बापट आणि महर्षी धोंडो केशव कर्वे यांच्या जीवन, कार्य आणि विचाराच्या ध्येयवादाशी संबंधित आहे. यातील सुनंदराव, बळवंतराव आणि सुशीला तिघेही ध्येयवादी आहेत. विधवा सुशीला उत्तरायुष्यात विश्वकुटुंबवादी किंवा समाजवादी बनल्याचे तर्कतीर्थांचे निरीक्षण तिच्या विदेशातून नव्या पतीस (बळवंतराव) पाठवलेल्या पत्र संवादावर आधारित आहे. त्यात ती म्हणते की, 'तूच माझे सत्य, तूच माझे सौजन्य आणि तूच सौंदर्य!' तिचे जग शेवटी

कुटुंबात विसावते. माणसात देव शोधण्याचा हा प्रयत्न असल्याचे वि. स. खांडेकरांनी या कादंबरीच्या संपादित आवृत्तीस लिहिलेल्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. श्री. द. कुलकर्णींची ‘कल्पवन’ नियोजन युगाची कथा आहे. ही कादंबरीही ‘सुशीलेचा देव’ सारखी आदर्शवादी आहे. ती विचारप्रधान कादंबरी असल्याचे तर्कतीर्थांचे मत कादंबरीचे खरे मूल्यमापन होय. रवींद्र भटांची ‘भगीरथ’ ही ऐतिहासिक कादंबरी आहे. ‘भगीरथ प्रयत्न’ या मिथकात या कादंबरीचे बीजसूत्र आहे. प्राचीन कथाबीजाद्वारे वर्तमानाची व्याख्या असे या कादंबरीचे स्वरूप आहे. ते प्रस्तावनेतून प्रभावीपणे समजते. अंतम ‘आर्य’ शीर्षकाची जी कादंबरी आहे, तीही ऐतिहासिकच. पण तिचा घाट वेगळा आहे. या कादंबरीचा कालपट विशाल असून इतका विस्तृत इतिहास कथानकात गुंफणे हे मोठे आव्हानात्मक कार्य होते. ते वसंतराव पटवर्धन यांनी लीलया पेलून आपण समर्थ कादंबरीकार आहोत, हे सिद्ध केले आहे. ‘‘मराठीमध्ये गेल्या दीडशे वर्षात पुष्कळ ऐतिहासिक कादंबऱ्या झाल्या आहेत. त्यातील काही नामवंत कलाकारांनी लिहिल्या आहेत. या सर्व ऐतिहासिक कादंबऱ्यांमध्ये आशयाच्या दृष्टीने ही कादंबरी पहिल्या क्रमांकात विराजमान व्हावी अशीच आहे,’’ हे तर्कतीर्थांचे या प्रस्तावनेतील प्रशस्तीपत्र बरेच काही सांगून जाते.

काव्य

यशवंत कानिटकरांचा कवितासंग्रह ‘मेनका’, श्री समर्थ रामदासकृत ‘दासबोध’, ‘रणगर्जना’, कवी चोंभा रचित ‘उखाहरण’ आणि द. वि. केसरकरांची ‘चंद्रफुलांची गाणी’ अशा पाच काव्यकृतींना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहून आपणास काव्यातही रस होता हे सिद्ध केले आहे. यशवंत कानिटकरांच्या ‘मेनका’च्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे की, ‘या कवितासंग्रहात उच्च प्रतिभेची अप्रतिम लेणी पुष्कळच आहेत.’ हा काव्यसंग्रह विचारप्रवर्तक कवितांचा असून त्याची ओळख तर्कतीर्थांनी प्रस्तावनेत अनेक उदाहरणे देऊन करून दिली आहेत. श्रीसमर्थ रामदासकृत ‘दासबोध’ सतराव्या शतकातील काव्य असून वर्तमानातही ते पाचशे वर्षे उलटून गेली तरी सार्थक वाटते यातच या काव्याची थोरवी सामावलेली आहे. दशक आणि समासात हे काव्य रचले गेले आहे. ते एक सदाचार शास्त्र आहे असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. आध्यात्मिक मानवतावादाचे काव्य म्हणत तर्कतीर्थांनी याचा महमा वर्णिला आहे. जीवनाच्या सर्व प्रश्न व समस्यांचे मार्गदर्शन आपणास ‘दासबोधा’तून मिळते. दासबोध हे स्वतंत्र काव्य आहे. ते भारतीय जीवनाचे तत्त्वज्ञान असल्याचे तर्कतीर्थ म्हणतात. ‘रणगर्जना’ भारतीय विविध भाषी समरगीतांचा संग्रह आहे. तो युद्धकालात प्रेरक ठरणारा आहे. मराठी कवींनी भारतीय विविधभाषी समरगीत, राष्ट्रगीतांचे मराठीत केलेले ते भाषांतर आहे. कवी चोंभाचे ‘उखाहरण’ (उषाहरण) काव्य प्रथम इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांनी शोधले तेव्हा त्यांना त्याची अपूर्ण प्रत मिळाली होती. नंतर डॉ. यू. म. पठाण यांनी त्याची मूळ पूर्ण प्रत

शोधली. त्यामुळे डॉ. यू. म. पठाण यांची मते वि. का. राजवाडे यांच्यापेक्षा ग्राह्य ठरली आहेत. हा यादवकालीन कवी असून त्यावर महानुभाव पंथाचा प्रभाव दिसतो. हे काव्य रंजक, शृंगाररसपूर्ण आहे. 'चंद्रफुलांची गाणी' द. वि. केसरकरांचा कवितासंग्रह आहे. त्यास तर्कतीर्थांची छोटी प्रस्तावना आहे. हा भक्तिगीतांचा संग्रह आहे, तसाच निसर्ग कवितांचा पण. त्यात शृंगार आहे, प्रेम आहे. हा त्यांचा पहिलाच संग्रह. त्यांची गीते 'घरात हसरे तारे', 'प्रतिमा उरी धरोनी' रसिकांनी पसंत केली आहेत. तर्कतीर्थ आस्वादक व चोखंदळ काव्य रसिक होते, हे या प्रस्तावना सिद्ध करतात.

समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अनेक पुस्तकांची परीक्षणे लिहून आपण कुशल समीक्षक असल्याचे दाखवून दले आहे. तद्वतच अनेक समीक्षा ग्रंथांना प्रस्तावना लिहून आपणास समीक्षेची पण समीक्षा करता येते हे सिद्ध केले आहे. डॉ. सौ. चारूशीला गुप्ते यांचा प्रबंध 'नाथ माधव : व्यक्ती आणि वाङ्मय', डॉ. वसंत जोशी संपादित 'ज्ञानदेवचिंतन', गो. के. भट यांचा 'वागीश्वरी' हा नाट्यसमीक्षेस वाहलेला ग्रंथ, डॉ. अर्जुन डांगळे संपादित 'दलित साहित्य : एक अभ्यास', संपादक मो. नि. ठोकेंचा 'रा. ना. चव्हाण निवडक वाङ्मय' आणि लालचंद हिराचंद लिखित 'वाल्मीकी रामायण : एक स्वतंत्र विचार' या समीक्षा ग्रंथांना प्रस्तावना लिहून समीक्षेची समीक्षा केली आहे. नाथ माधव यांना अवघे ४६ वर्षांचे आयुष्य लाभले. त्यातला अधिकांश काळ त्यांनी छ. शिवाजी महाराजांच्या संशोधनावर घालविला. कादंबरीकार म्हणून ते प्रसिद्ध होते. त्यांच्या जीवन व साहित्यावर लिहिलेल्या डॉ. चारूशीला गुप्तेंच्या प्रबंधास तर्कतीर्थांनी प्रस्तावना लिहून या प्रयत्नास बळ दिले आहे. एका पिढीस रंजविण्याचे, त्यांच्यात देशभक्तीचे पोषण करण्याचे कार्य नाथ माधवांच्या साहित्याने केले आहे, असे म्हणत तर्कतीर्थ त्यांचे योगदानच रेखांकित करतात. 'ज्ञानदेव चिंतन' हे ज्ञानदेव व त्यांचे काव्य नि विचार यावर आधारित लेखांचा संग्रह असून त्याचे संपादन डॉ. वसंत जोशी यांनी केले आहे. यात तर्कतीर्थांशिवाय पं. बाळाचार्य खुपेरकर, प्रा. वा. ल. कुलकर्णी, डॉ. यु. म. पठाण, प्रा. रा. ग. जाधव, डॉ. रा. चिं. ढेरे प्रभृती २१ मान्यवरांचे लेख असून प्रस्तावनेत या सर्वांचा आढावा आहे. ही प्रस्तावना मूळ ज्ञानेश्वरीचे रसग्रहण होय. प्रा. गो. के. भट यांचे 'वागीश्वरी' नाट्यसमीक्षा ग्रंथ आहे. नाट्यशास्त्र या समीक्षेचा आधार आहे. मूलत: ही संस्कृत साहित्य समीक्षा होय. 'दलित साहित्य : एक अभ्यास' संपादित ग्रंथ होय. डॉ. अर्जुन डांगळे या ग्रंथातून उपेक्षित समाजाच्या अपेक्षा मांडत दलितांचे जीवन सुसह्य व्हावे म्हणून प्रयत्नशील आहेत. दलित साहित्य अभिजात बनत असल्याचा सार्थ अभिमान नि आनंद तर्कतीर्थ या प्रस्तावनेत बोलून दाखवतात. 'रा. ना. चव्हाण निवडक साहित्य' हे व्यापक तत्त्वनिष्ठ भूमिकेतून झालेले लेखन आहे. धर्मसुधारणा, समाजसुधारणा त्यांचा पाया आहे. आजचे सुधारवादी आंदोलन

रा. ना. चव्हाण यांच्या परिश्रमाचे फलित होय म्हणत तर्कतीर्थ या लेखनाची सामाजिक तळमळ लक्षात आणून देतात.

संकीर्ण

कादंबरी, काव्य, समीक्षासारख्या साहित्य प्रकारांच्या रचनांशिवाय ज्याला संकीर्ण म्हणता येईल अशा बहुविध प्रकारच्या ग्रंथांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्यातून त्यांची साहित्यविषयक जाण चतुरस्र होती हे लक्षात येते. 'शिवसमर्थ स्मरण मुद्रा', 'पार्टी', 'चौफेर', 'कृतार्थ', 'ही ज्योत अनंताची', 'प्राचीन भारतीय भौतिक विज्ञान', 'समाजभूषण पुरुषोत्तम', 'सोव्हिएत अंतरंग आणि सोव्हिएत भारत मैत्री', 'विदेश दर्शन' (पत्रसंग्रह), 'अक्षर श्रद्धांजली' अशा विविध ग्रंथांना तर्कतीर्थांनी प्रस्तावना लिहिल्या. हे ग्रंथ स्फुटसंग्रह, गौरविका, पत्रसंग्रह, राज्यशास्त्र अशा प्रकारचे आहेत. 'शिवसमर्थ स्मरणमुद्रा' ग्रंथ छत्रपती शिवाजी महाराज आणि समर्थ रामदास स्वामी यांच्या तीनशेव्या स्मृती शताब्दी नमित्त प्रकाशित करण्यात आला होता. 'सोव्हिएत अंतरंग आणि सोव्हिएत-भारत मैत्री' मध्ये भारत-रशिया यांच्या राजकीय संबंधांची चर्चा आहे. 'चौफेर' हा माधव गडकरी यांचा स्फुट लेखन संग्रह आहे. 'विदेश दर्शन' हा यशवंतराव चव्हाण यांच्या पत्रांचा संग्रह असून ही पत्रे त्यांनी आपल्या पत्नी वेणुताई चव्हाण यांना विदेश दौऱ्यावर असताना लिहिली आहेत. यशवंतराव चव्हाण यांची ही पत्रे म्हणजे त्यांचे विश्वसंस्कृतीचे आकलन होय. ही पत्रे एकीकडे विदेशी प्रवास वर्णने आहेत तर दुसरीकडे ती एका सजग, संवेदी भारतीयाचे विश्वनिरीक्षण व विश्वभान आहे. यशवंतराव चवहाण एक सुसंस्कृत भारतीय म्हणून किती मोठे होते, हे ज्यांना जाणून घ्यायचे असेल त्यांना ही पत्रे आरसा दाखवतील. या ग्रंथास तर्कतीर्थांची असलेली प्रस्तावना हृद्य आहे. 'प्राचीन भारतीय भौतिक विज्ञान' हा श्री. भि. वेलणकरांचा ग्रंथ विज्ञान किती प्राचीन आहे, याची प्रचिती देतो. 'पार्टी' सारखा प्रकार खरे तर पाश्चात्त्य. पण तर्कतीर्थ हा भारतीय संस्कृतीत पण कसा होता, त्याची आचारसंहिता काय असे याची माहिती पुरवत लेखन व व्यासंग, जिज्ञासा यांना कोणतेच क्षेत्र वर्ज्य असत नाही हे अप्रत्यक्षपणे समजावतात. या सर्व प्रस्तावना म्हणजे तर्कतीर्थांच्या ज्ञानविस्ताराचा अभिकल्पच!

तर्कतीर्थलिखित प्रस्तावनांची मीमांसा

या खंडात ज्या शंभरहून अधिक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लिखित प्रस्तावनांचा आपण विचार केला, त्यांचा साकल्याने विचार करताना लक्षात येते की तर्कतीर्थांनी स्वत:च्या हयातीत जे ग्रंथ प्रकाशित केले त्यांना प्रस्तावना लिहिल्या असून त्या संबंधित ग्रंथ विषयांचे विवेचन करत त्या लेखनामागची भूमिका व दृष्टिकोन व्यक्त करतात. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबईचे तर्कतीर्थ सन १९६० ते १९८० अशा २०

वर्षांच्या दीर्घकाळात अध्यक्ष होते. मराठी भाषेस ज्ञानभाषा बनवायची म्हणून त्यांनी अनेक अभिजात साहित्यकृती विशेषत: इंग्रजी व संस्कृत भाषेतून मराठीत आणल्या. त्याचे स्वरूप अर्थातच भाषांतरित होते. काही विज्ञानविषयक उपयोजित ग्रंथ त्यांनी त्या त्या विषय तज्ज्ञांकडून लिहून घेतले. अशा ग्रंथांची अधिकृत सूची उपलब्ध नसली तरी जे १०० ग्रंथ हाती लागले त्यांना 'निवेदन' रूपात अध्यक्ष या नात्याने तर्कतीर्थांनी अनिवार्यत: प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्यांचे स्वरूप औपचारिक असले तरी संबंधित ग्रंथ प्रकाशनाची भूमिका त्या प्रस्तावना मांडतात. या शिवाय त्यांनी अन्यांच्या ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्या आहेत, त्यांच्या रुंद कक्षा पाहता तर्कतीर्थांच्या व्यासंगाचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहत नाही. शिवाय काही दीर्घ प्रस्तावना हाती राहतात. त्या 'मराठी विश्वकोश', 'धर्मकोश', 'शब्दकोश' आणि तर्कतीर्थांनी संपादलेले लेखसंग्रह यांना लिहिलेल्या आहेत.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेले ग्रंथ व त्यांच्या प्रस्तावना म्हणजे एका विशिष्ट भूमिकेचा स्पष्टोच्चार आहे. 'शुद्धिसर्वस्वम्' द्वारे ते सनातन धर्मावरोधी धर्मसुधारणांचे समर्थन करत मानव समन्वयी भूमिका रुजवू पाहतात. 'जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद' म्हणजे भौतिकवादी तत्त्वज्ञान. त्यात अध्यात्मास वाव नाही. तो एक वैज्ञानिक दृष्टिकोन आहे. त्याच आधारे ते 'हिंदुधर्माची समीक्षा' लिहितात नि मार्क्सवादी अर्थात् द्वंद्वात्मक भौतिकवाद मांडतात. 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' ग्रंथ भारतीय प्राचीन समाजरचनेचा विचार ते मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र, पुराभिलेखशास्त्र यांच्या आधारे मांडत वैदिक वाङ्मय आणि वैदिक संस्कृती यांचा अनुबंध स्पष्ट करतात. ही सर्वथा इतिहासाची सांस्कृतिक मांडणी असून ती इतिहासास शास्त्र बनवत कल्पनेस छेद देत वास्तववादी मानवी विकास पट समजावते.

तीन लेखसंग्रहांच्या दीर्घ प्रस्तावनांपैकी एक स्वलेखनासंबंधी आहे. सन १९८२ मध्ये श्रीविद्या प्रकाशनाने जो 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड-१)' प्रकाशित केला होता, त्याची जी प्रस्तावना आहे, ती खरे तर तर्कतीर्थांच्या बहुआयामी लेखनाचा आलेख आहे. यात लेख, भाषणे, नोंदी, भाषांतरे असे वैविध्य आहे. पण हा लेखसंग्रह म्हणजे 'निवडक तर्कतीर्थ' असे त्याचे प्रातिनिधिक रूप (Anthology) आहे. पण या लेखनाच्या कक्षा पाहिल्या की त्या पूर्व-पश्चिम सीमा ओलांडत वैश्विक बनून समोर येतात. Encyclopedic Writing मध्ये सर्वसमावेशकता असते तसं तर्कतीर्थांचं प्रस्तावना लेखन असतं. ते केवळ त्या ग्रंथ विषयाच्या चौकटीत लेखन न करता विषयानुषंगिक इतिहास उद्धृत करीत ते विषयविवेचनाकडे लक्ष वेधतात. बऱ्याचदा तर्कतीर्थ सोदाहरण विवेचन करतात. ऋचा, काव्यपंक्ती यांचे विषयविवेचन करत त्यांना अपेक्षित भूमिका मांडतात. अशा प्रस्तावना बऱ्याचदा विषयानुषंगिक चिंतन रूपात सादर करताना आपण पाहतो. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या ग्रंथांना लिहलेली 'निवेदने' आणि या विस्तृत विवेचक प्रस्तावना या एकमेकाच्या विरूद्ध स्वरूपाच्या आहेत.

कोश नि लेखसंग्रहांच्या प्रसतावना व इतरेजनांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावनांमधून तर्कतीर्थांमधील जो प्रस्तावनाकार आपल्याला दिसतो तो चिंतक, विश्लेषक, तत्त्वज्ञ असतो. त्यांचं हे प्रस्तावनालेखन म्हणजे विषयाची पूर्वपीठिका असते, तर कधी विश्लेषण तर कधी सरळ सरळ त्या ग्रंथाची समीक्षाच असते. बालबोध, सुबोध प्रस्तावना अपवाद म्हणाव्या लागतील. ते एक प्रकट भाष्य बनून समोर येते. ते वाचकांना प्रगल्भ, जिज्ञासू करणारे असते; पण त्यापेक्षा वाचकाला तर्कतीर्थांच्या प्रस्तावना स्वतंत्रपणे विचार करायला शिकवतात, हीच त्यांच्या प्रस्तावनांची खरी ओळख होय.

'धर्मकोश'च्या विविध खंडांना तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आठ छोट्या -मोठ्या प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्या संस्कृत व इंग्रजीत आहेत. त्या उपनिषदिक तत्त्वज्ञानावर प्रकाश टाकणाऱ्या आहेत. शिवाय त्या त्या खंडाची वा भागाची रचना समजावणाऱ्या आहेत. 'धर्मकोश' खंड-२, भाग-१ ची प्रस्तावना सर्वात दीर्घ असून ती संस्कृत व इंग्रजीत आहे. इथे तिचा मराठी अनुवाद सर्वसामान्यांसाठी दिला आहे. ही प्रस्तावना 'धर्मकोश' प्रकल्पाची भूमिका म्हणून महत्त्वाची आहे, तशीच तात्त्विकता स्पष्ट करणारी पण आहे. केवळ भारतीय नाही तर पाश्चात्त्य अभ्यासक, संशोधक, समीक्षकांचा विचार करून 'धर्मकोश' विवेचन करण्यात आले असल्याने या प्रस्तावना सर्वग्राही व सर्वसमावेशक करण्याचा प्रयत्न महत्त्वाचा आहे. त्यामुळे या प्रकल्पास वैचारिक उदारतेची बैठक आहे. ती पारंपरिक वेद, वेदान्त समीक्षांपेक्षा सर्वथा नवा दृष्टिकोन प्रस्तुत करणाऱ्या आहेत. या संबंधीचे आपले लक्ष्य वा उद्दिष्ट स्पष्ट करत तर्कतीर्थांनी म्हटले आहे की, "The chief object of Part I (Vol 2) is to show the historic background and the tradition of the Upanishadic philosophy. It is in the Pre-Upanishadic Vedic literature that we must study the process of evalution of the basic and the highest philosophical thoughts incorporated in the Upanishadic philosophy."[३७]

उपनिषद तत्त्वज्ञानाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी व मूलभूत तत्त्वज्ञानाची विवेचना हाच 'धर्मकोश'चा मूळ उद्दश आहे, नि तो तर्कतीर्थांनी या विविध प्रस्तावनांतून सुस्पष्ट स्वरूपात व्यक्त केला आहे.

भाषांतरित ग्रंथ, ललितकला ग्रंथ, क्रीडा ग्रंथ, इतिहास ग्रंथ, बोली व भाषा ग्रंथ भारतीय भाषांतील साहित्यिक ग्रंथ, विज्ञानविषयक ग्रंथ, तंत्रज्ञानविषयक ग्रंथ, तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ, आणि संकीर्ण ग्रंथ ही साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची शृंखला एका नजरेत अभ्यासली तरी संपादक तर्कतीर्थ यांची प्रतिभा, तिचे विभ्रम आश्चर्यकारक वाटल्याशिवाय राहत नाहीत. तीच गोष्ट अन्यांच्या ग्रंथांच्या प्रस्तावनांची पण!

दि. १ मे, २०२२. **- डॉ. सुनीलकुमार लवटे**
महाराष्ट्र दिन संपादक

संदर्भ सूची

१) आपटे, वामन शिवराम: **संस्कृत-हिंदी-कोश,** (२००१), मोतीलाल बनारसी दास, ८, महालक्ष्मी चेम्बर, २२, भुलाभाई रोड, मुंबई-२६, पृ. ६८१

२) पळशीकर, वसंत (संपा.): **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. (फेब्रुवारी, १९९६), पृ. ८९.

३) शास्त्रीः, महामहोपाध्याय- श्री सीताराम: **धर्मप्रदीप :** संपादक - महाममहोपाध्याय श्री अनंतकृष्णशास्त्रीः, श्री. श्रीजीवभट्टाचार्यश्च एम्. ए. प्रकाशक - महामहोपाध्याय श्रीअनंतकृष्णशास्त्री, ३२, कॉलेज स्ट्रीट, कलकत्ता, मूल्य - ५ रुप्यकाणि, वर्ष - १५ डिसेंबर, १९३७, पृष्ठे - २७८

४) भिडे, सदाशिवशास्त्री: **शुद्धिसर्वस्व** (पुस्तक परीक्षण) - (पूर्वार्ध व उत्तरार्ध), पूर्वार्ध - साप्ता. केसरी, ता. २२ जानेवारी १९२९, पृ. ३२. उत्तरार्ध - साप्ता. केसरी, ता. २९ जानेवारी १९२९, पृ. ४४. (केसरी सारसंग्रह / न. चिं. केळकर, धों. वा. विद्वंस)

5) Roy, M. N.: **Materialism**, Renaissance Publication, The Indian Renaissance Association Ltd., Dehra Dun (U. P.) - 1940, Pages-268

६) जोशी, यशवंत गोपाळ: **जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद** - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, प्रकाशक - ६२३/१५, सदाशिव पेठ, पुणे, प्रथमावृत्ती - २०-१०-१९४१, किं.१/- रुपया, पृष्ठे १०३, प्रस्तावना - पृ. २

७) कुरुंदकर, नरहर: **मी विचाराचा ठोकळेबाजपणा मानत नाही** , साप्ताहिक साधना, १८ जुलै २०२०, पृ. ४०, (प्रा. नरहर कुरुंदकर यांच्या ८८ व्या जयंतीनिमित्त त्यांचे विद्यार्थी डॉ. जगदीश कदम, नांदेड यांनी १९७८ मध्ये घेतलेली मुलाखत)

८) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **हिंदुधर्माची समीक्षा,** प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. (१९४१), प्रस्तावना पृ. ३

९) मनोहर, डॉ. यशवंत: **समर्थ ज्ञानमीमांसा**, दै. महाराष्ट्र टाइम्स, ६ जानेवारी २०१८

१०) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **वैदिक संस्कृतीचा विकास,** प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई (१९५१), 'प्रस्तावना'मधून उद्धृत

११) भागवत, दुर्गा: **जिवंत प्रज्ञेच्या स्फुरणाचे उत्कृष्ट प्रत्यंतर**, ('वैदिक संस्कृतीचा विकास'ची समीक्षा), साप्ताहिक मौज, १६ जानेवारी १९५२, पृ. ९

१२) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री (संपा.):**लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह,** साहित्य अकादमी, नवी दिल्ली, (१९६९), प्रस्तावना, पृ. ६१

१३) खरे, प्रा. ग. ह. आणि बोराटे, व. म.: **अशी आमुची वाई,** प्रकाशक - वाईकर स्नेहसंमेलन, पुणे, दि. २६ जानेवारी १९७९, मूल्य १० रु.

१४) रेगे, प्रा. मे. पुं.: **तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल**, लेखसंग्रह (खंड-१) - पुस्तक परीक्षण/समीक्षा, दै. महाराष्ट्र टाइम्स, मुंबई, पुनर्प्रकाशन - नवभारत, फेब्रुवारी १९८३
१५) कर्णिक, द्वा. भ.: **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा लेखसंग्रह (ललित शिफारस),** ललित, मार्च १९८३, पृ. २१
१६) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह (खंड पहिला),** प्रकाशक दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे-३०, वर्ष -१९८२, किं. ५५५ रुपये, पृष्ठे - ६००, प्रस्तावना - पृ. ५
१७) **तत्रैव**, पृ. ६

१८) रेगे, प्रा. मे. पुं.: **तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल,** लेखसंग्रह (खंड-१) परीक्षण / समीक्षा, दैनिक महाराष्ट्र टाइम्स, मुंबई, पुनर्प्रकाशन - नवभारत, फेब्रुवारी १९८३, पृ. २९
१९) मेहंदळे, म. अ.: **मंत्रब्राह्मणोपनिषद** - 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार', संपा. वसंत पळशीकर, प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई / १९९६, पृ. ११०
20) **Prospectus of The Dharmakosa**, Published by The Dharmakosa Editorial Board, Wai. - 1953, Page -10.
२१) **दैनिक लोकसत्ता**, बुधवार, दि. ३० मार्च २०२२, पृ. २ (विविधा)
२२) डफाळ, चं. न.: **देशनांक** - निर्देशांक, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई. (१९६४), 'निवेदन'मधून उद्धृत (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)
२३) काणे, पां. वा. (अनु.) भट, यशवंत आबाजी,: **धर्माचा इतिहास**, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई (१९६७), 'प्रस्तावना'मधून उद्धृत (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)
२४) **तत्रैव,** पृ.
25) **French Records -** Correspondance of M. Anquetil de Briancourt, French Consul at Surat (1774 - 1780), Correspondance of M. de St Lubin, French Envoy to the maratha court at poona, Translated by Dr. V.G. Hatalkar, Preface by Tarkteerth Laxmanshastri Joshi, (6th March, 1978)
26) Ghatage, Dr. A. M.: **A Survey of Marathi Dialects : KUDALI**, (Deccan College, Poona-6), The State Board for Literature and Culture, Bombay. (1965), * Preface - Tarkteerth Laxmanshastri Joshi, Page - 1 and 2

२७) मराठे, रा. वि.:**इंग्रजी-मराठी स्थापत्य- शिल्पकोश,** महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई. (१९६५) - 'निवेदने'- पृ.-१ (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)

२८) - तत्रैव -

२९) दिवेकर, गुरुनाथ: **कन्नड साहित्य परिचय,** महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई (१९७१), 'निवेदने' - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, पृ. १

३०) परांजपे, प्राचार्य गो. रा.: **वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञाकोश,** महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई, (१९६९), प्रस्तावना - तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, पृ. ३, ४

३१) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **नव्या विचारयुगाचे तत्त्वज्ञान (पूर्वार्ध/उत्तरार्ध),** किर्लोस्कर (नोव्हेंबर, डिसेंबर १९३७), (अनुक्रमे पृ. ३५४ ते ३५८ आणि पृ. ३४३ ते ३४७)

३२) - तत्रैव -

३३) नाईक, ना. अ.: **विश्वमानव श्री मानवेंद्रनाथ रॉय**, व्ही. बी. कर्णिक स्मारक संस्था, ए-६८, आदर्शनगर, वरळी, मुंबई-४०००२५, वर्ष - १९९३, पृ. २०५ मधून उद्धृत

३४) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **महात्मा गांधी**, सत्यकथा, जानेवारी १९४९, पृ. ५७

३५) साठे, रवींद्र माधव: **इथे फक्त भारतीय संस्कृतीच!**, दैनिक लोकसत्ता, शुक्रवार, दि. १ एप्रिल २०२२, विचार, पृ. -६

बिस्मिल्ला ते बोम्मई (संपादकीय): दै. लोकसत्ता, शुक्रवार, १ एप्रिल २०२२, पृ.७

३६) जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री: **महात्मा जोतीराव गोविंदराव फुले**, मराठी विश्वकोश, खंड - १०, पृ. ९७०

37) Joshi, Laxmanshastri: **Dharmakosa,** (Vol - 2, Part I), Prajna Pathashala Mandala, Wai, 1950, Preface, Page - 6.

○○○

प्रस्तावना संग्रह

(अ)

संपादित साहित्य प्रस्तावना

(१)

राजवाडे लेखसंग्रह

प्रस्तावना

जन्म व बाल्यावस्था

श्री. विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे यांचा जन्म शके १७८५ (सन १८६३) आषाढ शुद्ध ८ ला कोकणात वरसई येथे झाला. त्यांचे बालपण व प्राथमिक शिक्षण पुणे जिल्ह्यातील वडगाव येथे झाले. त्यांचे पितामह वडगावजवळील लोहगडचे किल्लेदार होते. त्यांचे वडील बालपणीच वारले. शिक्षण प्रथम चुलत्याजवळ झाले. भाषा व गणित या विषयांत गती उत्तम होती; परंतु धांगडधिंगा, मस्ती, मारामारी इत्यादी हूडपणा करण्यात व विटीदांडू, पोहणे, पळणे, आट्यापाट्या, खो-खो इत्यादी खेळांत लहानपण गेले. महाविद्यालयीन शिक्षण संपेपर्यंत कसरतीचा नाद खूप राहिला. त्यामुळे शरीर बळकट व काटक बनले.

मध्यम व उच्च शिक्षण

माध्यमिक व बहुतेक उच्च शिक्षण पुणे येथे झाले. त्यांनी आपले विद्यार्थिदशेतील शिक्षणविषयक अनुभव ‘कनिष्ठ, मध्यम व उच्च शालांतील अनुभव’ या विस्तृत (छापील ५० पृष्ठांच्या) लेखांत नमूद केले आहेत. त्यांचा आत्मचरित्राचे हे एक उत्तम प्रकरण आहे. हा लेख उत्कृष्ट साहित्याचा एक नमुना म्हणून मराठीत कायम राहीलच; पण त्याशिवाय त्यात त्या वेळच्या भारतीय शैक्षणिक संस्थांचेही दर्शन घडते आणि इंग्लिशांनी निर्माण केलेल्या शिक्षणपद्धतीच्या गुणावगुणांची गंभीर मीमांसाही वाचावयास मिळते. राजवाडे यांची नैसर्गिक बुद्धिमत्ता विशाल होती. त्या बुद्धिमत्तेचा संपूर्ण उपयोग होऊन बौद्धिक प्रगती व्हावी अशा प्रकारचे सकस शिक्षण देण्याची योग्यता असलेल्या शिक्षकांचा आजसारखाच दुष्काळ त्या वेळच्या मध्यम व उच्च शिक्षणसंस्थांमध्येही होता. म्हणून राजवाडे या संबंधी म्हणतात की, ‘पंतोजी (शिक्षक) आडमुठे, पोटभरू, इकडची पाटी तिकडे नेऊन टाकणारे

होते', 'जर चांगला शिक्षक (हायस्कूलमध्ये) मिळता तर ३ वर्षांत बी. ए. इतकी तयारी झाली असती.' मध्यम शिक्षण देणाऱ्या इंग्लिश शाळांबद्दल ते आपल्या लेखांत असे सांगतात की, त्यांना एकंदर पुणे येथील तीन इंग्लिश शाळांमध्ये क्रमाने शिकण्याचा योग आला. प्रथम सन १८७६ मध्ये बाबा गोखले यांच्या शाळेत ते दाखल झाले. शाळेचे ठिकाण गलिच्छ, दुर्गंधाचे माहेरघर, पडक्या भिंती, जवळच उघडी गटारे, आणि पाट्यांचे पायखाने. शिक्षक चुकार, एका तासात ५-१० मिनिटेच वर्गशिक्षण देत. नंतर ते वासुदेव बळवंत फडके (बंडवाले) यांनी स्थापन केलेल्या हायस्कूलमध्ये प्रविष्ट झाले. या संस्थापकाने सद्बुद्धीने शाळा काढली होती; परंतु तेथेही नालायक शिक्षक पुष्कळ. नंतर ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या हायस्कूलमध्ये प्रवेश मिळविला. तेथेही अनेक शिक्षक व्यसनी, दारूडे व अनाचारी दिसले. सर्वत्र आचारहीन व देशभक्तीचा लेशही नसलेलेच शिक्षक भरलेले होते. त्यास मोठा अपवाद म्हणजे कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी स्थापलेले न्यू इंग्लिश स्कूल होय. या संबंधी राजवाडे लिहितात की, ते स्थापताना चिपळूणकरांनी अशी प्रतिज्ञा केली होती की, आपल्या शिक्षणसंस्थेला गोऱ्या इंग्लिश साहेबाचा पाय लागू द्यावयाचा नाही; परंतु चिपळूणकर अल्पायुषी ठरले. त्यांच्याही संस्थेत संस्थाचालकांनी मागाहून इंग्लिश गोऱ्या अधिकाऱ्यांचे सुस्वागत करण्याची प्रथा सुरू केली.

सन १८८२ च्या जानेवारीत राजवाडे मुंबई विद्यापीठाची प्रवेश परीक्षा (मॅट्रिक) उत्तीर्ण झाले. मुंबईच्या सुप्रसिद्ध एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये पहिली सहामाही काढली. नंतर पैसे नसल्यामुळे कॉलेज सोडावे लागून पोट भरण्याकरिता खाजगी माध्यमिक शिक्षण देण्याचा वर्ग काढला. पुढे १८८४ साली वडील बंधू प्रा. वैजनाथ काशीनाथ राजवाडे यांस पुणे येथील डेक्कन कॉलेजात फेलोशिप मिळाली. त्यामुळे वडील बंधूंच्या मदतीने डेक्कन कॉलेजात फेलोशिप मिळाली. त्यामुळे वडील बंधूंच्या मदतीने डेक्कन कॉलेजात विश्वनाथपंत राजवाडे यांना शिक्षणास अवसर मिळाला. या कॉलेजात त्या वेळी भारतीय कीर्तीचे विद्वान न्यायकोशकर्ते म. म. भीमाचार्य झळकीकर, डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर इत्यादी प्राध्यापक होते. या कॉलेजमध्ये राजवाडे यांनी ६ वर्षे काढली. १८९० साली जानेवारीत ते बी. ए. उत्तीर्ण झाले. क्रमाने प्रत्येक वर्षी ते परीक्षेस बसलेच नाहीत. लहर येईल तेव्हा एका वर्षाचा अध्ययनक्रम २ महिन्यांत तयार करून परीक्षेस बसायचे व उत्तीर्ण व्हावयाचे; मधली अनेक वर्षे गाळली. कारण कॉलेजमधील परीक्षेस नेमलेल्या अनेक पुस्तकांच्या अध्ययनात त्यांना कालक्षेप करणे आवडले नाही. तर्कसंग्रह, लॉर्ड बेकन इत्यादी पुस्तके जुन्या पुराण्या बाधित झालेल्या सिद्धांतांनी भरलेली होती. अतएव त्यांचे अध्ययन व्यर्थ होय, असे त्यांना वाटे. म्हणून त्यांनी या कालखंडात पाश्चात्त्य ग्रंथकारांच्या इतिहास, तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, साहित्य या दृष्टीने महत्त्वाच्या मोठमोठ्या ग्रंथांचे परिशीलन करण्यात व समवयस्क विद्यार्थ्यांबरोबर गप्पा छाटण्यात बराच वेळ घालविला आणि त्याबरोबरच

शारीरिक व्यायाम करून शरीरसंपत्ती कमावली. कॉलेजच्या ७ वर्षांत ते कधीही आजारी पडले नाहीत. कॉलेज-शिक्षणातील परीक्षांची पद्धती त्यांना कंटाळवाणी व खुळचटपणाची वाटली. कॉलेजमध्ये दाखल झाल्यापासूनच त्यांनी सरकारी नोकरी करावयाची नाही असा निश्चय केला होता, त्यामुळे परीक्षा उत्तीर्ण होण्याला त्यांनी बिलकूल महत्त्व दले नाही व त्यामुळे तेथील शिक्षक व विद्यार्थी यांच्याशी त्यांचे घनिष्ठ संबंधही निर्माण झाले नाहीत. या संबंधी ते म्हणतात, ''शिक्षकांशी व परीक्षार्थ्यांशी माझा फारसा स्नेह झाला नाही याचे मुख्य कारण हेतूंची भिन्नता हे होय. शिक्षकांचा हेतू मुले परीक्षेकरिता तयार करण्याचा; मुलांचा हेतु परीक्षा देऊन नोकरी मिळविण्याचा; आणि माझा हेतू केवळ विद्यार्जन करून पूर्णपणे स्वतंत्र धंदा करण्याचा. केवळ विद्यार्जन करण्याचा हेतू बाळगणारा मी नोकर तयार करण्याच्या गिरणीत जाऊन पडलो... सरकारी नोकरी म्हणून करावयाची नाही असा दृढतर ग्रह माझ्या मनाचा झाला... वाजवीच आहे की या भाडोत्री शिक्षकांच्या गुलामगिरीच्या नोकऱ्यांचा व कंटाळवाण्या परीक्षांच्या पासून मी पराङ्मुख झालो व पुस्तकालयांतील ग्रंथाकडे एकदिलाने वळलो. १८८४ पासून १८९० पर्यंतच्या सात वर्षांत व पूर्वीच्या दोन वर्षांत युरोपियन इतिहास, अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र व मानसशास्त्र यांवरील प्राचीन व अर्वाचीन, अस्सल व भाषांतरित बरेच ग्रंथ मी मननपूर्वक वाचले. शिवाय वनस्पतिशास्त्र व फारशी भाषा कामापुरती मी शिकलो... प्लेटोचे सुराज्य (रिपब्लिक) मी याच वेळी सबंध मराठीत उतरले... या (सरकारी) शिक्षणपद्धतीचा मुख्य हेतू जो नोकरीकरिता परीक्षा देणे तो मी बहुतेक अजीबात झुगारून दिला. त्यामुळे या शिक्षणपद्धतीने जे एकप्रकारे मानसिक दौर्बल्य येते व कर्तृत्वशक्तीचा ऱ्हास होतो तो माझ्या ठायी झाला नाही. परंतु एका दुष्ट खोडीने मात्र मला अतोनात ग्राशले. ती खोड म्हणजे दुसरी तिसरी काही नाही. इंग्रजी बोलण्याची व इंग्रजीत विचार करण्याची... सतत पंधरा वर्षे, बारा आणि बारा चोवीस तास सर्व कामे मी इंग्रजीत करू लागलो... परंतु दोघा-तिघा गृहस्थांनी मला या विपत्तीतून वाचवले. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या टीकात्मक निबंधांनी इंग्रजीच्या या खग्रासापासून माझा बचाव केला. काव्येतिहाससंग्रहकारांच्या ऐतिहासिक पत्रांनी स्वदेश म्हणून काही आहे हे मला कळले व परशुरामतात्या गोडबोले यांनी छापलेल्या काव्यांनी महाराष्ट्रसारस्वताचा मला अभमान वाटू लागला.'' यावरून राजवाडे यांच्या ध्येयवादी जीवनाची नांदी महाविद्यालयीन शिक्षणाच्या समयीच सुरू झाल्याचे निदर्शनास येते.

भारतीय पुनरुज्जीवनाची प्रेरणा

महाविद्यालयीन शिक्षण संपल्याबरोबर त्यांचा विवाह झाला; परंतु पत्नी थोड्याच अवधीत कालवश झाल्यानंतर राजवाडे यांच्या ध्येयवादी जीवनाला म्हणजे दीर्घ अशा ज्ञानमय तपाला एकाग्रता लाभली. सन १८९५ मध्ये त्यांनी 'भाषांतर' हे मराठी मासिक

सुरू केले. त्यात प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, गिबन इत्यादी पाश्चात्त्य ग्रंथकार व शंकराचार्य इत्यादी भारतीय ग्रंथकार यांच्या ग्रंथांची भाषांतरे क्रमाने प्रसिद्ध करणे हा त्यांचा उद्देश होता. त्याकरिता अनेक संस्कृतच्या व इंग्लिशच्या विद्वान पदवीधरांचे साहाय्य त्यांना मिळू लागले. ते 'भाषांतर' मासिक दोन वर्षे पुरी होण्याच्या आत बंद पडले; परंतु त्या मासिकाच्या प्रथम अंकातील प्रास्ताविक लेखावरून राजवाडे यांचा जीवनोद्देश व्यक्त होतो. ज्या ज्ञानाच्या प्रकाशामुळे युरोप हा अंधकारमय मध्ययुगातून जागा झाला ते ज्ञान भारतालाही प्राप्त होणे जरूर आहे. त्यायोगेच येथील बौद्धिक व मानसिक अवनती संपून पुनरुज्जीवन (Renaissance) सुरू होईल. नव्या ज्ञानाचा प्रकाश येथील लोकांना लोकभाषेतून मिळावा म्हणून त्यांनी 'भाषांतर' मासिक सुरू केले. 'भाषांतर' मासिक लवकर बंद पडले. परंतु त्यामुळे राजवाडे यांच्या पुनरुज्जीवनाच्या किंवा नवजीवनाच्या प्रयत्नांत खंड पडला नाही. त्यांनी त्याकरिता इतिहासविद्येचा आश्रय केला. चौदाव्या शतकातील युरोपच्या पुनरुज्जीवनापेक्षा एकोणसाव्या शतकातील भारतीय पुनरुज्जीवनाची पार्श्वभूमी अत्यंत निराळी दिसल्यामुळे राजवाडे यांनी त्याला ऐतिहासिक जाणिवेचे अधिष्ठान पाहिजे असे निश्चित केले. कारण हा देश परकीय राज्यसत्तेने जिंकलेला असल्यामुळे त्याच्या पराभूत मनोवृत्तीला अस्मितेची व आत्मस्मृतीची आवश्यकता होती. म्हणून इतिहासविद्येच्या स्थापनेची गरज निर्माण झाली; परंतु या अस्मितेच्या जाणिवेबरोबरच बुद्धिवादी अशा आधुनिक वैज्ञानिक संस्कृतीचेही बल प्राप्त करून घेणे आवश्यक झाले. राजवाडे यांनी आपल्या इतिहासमीमांसेत भारत पाश्चात्त्यांनी कसा जिंकला व भारत त्यांच्यापुढे का पराभूत झाला या संबंधी कार्यकारणभाव सांगताना पाश्चात्त्यांची संस्कृती ही भारतीय हिंदुंपेक्षा अधिक प्रगत अतएव अधिक समर्थ होती हे सांगितले आहे. याचा अर्थ असा, की भारतीयांना स्वाभमान व वैज्ञानिक संस्कृती या दोन्ही गोष्टींचा लाभ झाल्याशिवाय भारतात नवजीवन येणार नाही, असा सिद्धांत राजवाडे यांनी सूचित केला. या ऐतिहासिक चिंतनाने मराठी भाषेत नवजीवनाचे बीजच रोवले.

मराठ्यांचा इतिहास, मराठी भाषेचे व संस्कृतचे ऐतिहासिक व्याकरण, जुन्या मराठी वाङ्मयाचा इतिहास व भारतीय वा हिंदू समाजाच्या इतिहासाची समाजशास्त्रीय मीमांसा या संबंधात इतिहाससंशोधक राजवाडे यांचे संशोधनमय लेखन व त्यांनी संपादित केलेले ग्रंथ यांचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने त्यांनी गोळा करून प्रसिद्ध केली किंवा मराठी वाङ्मयाची मध्ययुगीन ग्रंथसंपत्ती व अनेक ग्रंथकार परिश्रमपूर्वक शोधून प्रकाशात आणले एवढीच त्यांची इतिहासक्षेत्रातली कामगिरी नाही; तर त्यांनी इतिहासाची आधुनिक तत्त्वदर्शने, समाजशास्त्रीय विविध विचारप्रणाल्या आणि भाषाशास्त्र यांचेही चिरकाल मनन करून त्या संबंधी स्वत:चे सिद्धांत रचले व भारतीय समाजेतिहास व भाषेतिहास यांना ते सिद्धांत लागू करून काही महत्त्वाच्या निर्णयांप्रत ते येऊन पोचले. त्याकरिता त्यांनी ग्रीस, रोम, मध्ययुगीन व आधुनिक युरोप याचे जे सुप्रसिद्ध इतिहास व जागतिक इतिहास प्रथितयश ग्रंथकारांनी लिहले त्यांचाही व्यापक व्यासंग केला होता.

लेखनकार्याचा तपशील

राजवाडे यांच्या लेखनकार्याचा तपशील पुढील प्रकारचा आहे. राजवाडे यांच्या सन १८९० ते १९२३ पर्यंतच्या प्रौढावस्थेतील कालात भारतीय व विशेषत: महाराष्ट्रीय आधुनिक पंडितांच्या लेखनात व चर्चेत जे ऐतिहासिक मुद्दे उपस्थित होत होते व त्या संबंधी जी लेखन-भाषणात्मक चळवळ चालू होती त्या मुद्यांना व वैचारिक चळवळीला धरून राजवाडे आपले संशोधन व मनन करीत व संशोधनाचे व मननाचे फलित लेखन रूपाने वेळोवेळी प्रसिद्ध करीत. १) कॉलेजमध्ये शिकत असतानाच प्रथम त्यांनी प्लेटोच्या 'गणराज्या'चे ('Republic') मराठी भाषांतर केले; ते अंशत: त्यांनीच सुरू केलेल्या 'भाषांतर' मासिकात १८९५ मध्ये प्रसिद्ध झाले. परंतु ते मासिक दीड वर्षांतच बंद झाल्यामुळे 'गणराज्य' ('Republic') संपूर्ण प्रसिद्ध होऊ शकले नाही. २) सन १८९८-१९२३ पर्यंतच्या अवधीत त्यांनी आपल्या जीवितोद्देशांतील महत्त्वाचे कार्य म्हणून 'मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने' या संग्रहाचे २२ खंड (सुमारे ११ सहस्र पृष्ठे) प्रसिद्ध केली. या बावीस खंडांपैकी १-६, ८ या खंडांना आणि १० व ११ या खंडांना त्यांनी ऐतिहासिक विवेचनात्मक निबंध या स्वरूपाच्या प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. त्यातील १, ३, ४, ६, ८ या महत्त्वाच्या असून पहिल्या खंडाची प्रस्तावना ही सर्वात मोठी म्हणजे १२३ पृष्ठांची आहे; त्यामध्ये मराठ्यांच्या इतिहासाचे काही महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित करून उलगडून दाखवले आहेत, त्याचप्रमाणे स्वत:चा इतिहासदर्शनाचा मौलिक दृष्टिकोनही मांडला आहे. या प्रथम खंडाच्या प्रस्तावनेने राजवाडे यांची महाराष्ट्रीय सुशिक्षितांत खूप प्रशंसा झाली व त्यांनी थोर इतिहासचिंतक म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. ही त्यांची प्रतिष्ठा शेवटपर्यंत केवळ टिकली एवढेच नाही, तर लेखनकार्याच्या वाढीबरोबर ती वाढत गेली. तिचे अनेक तेजस्वी पैलू प्रकट होत गेले. ३) मराठीमध्ये त्यांच्या समयी जी महत्त्वाची वैचारिक विषयाला स्थान देणारी मासिके वा नियकालिके होती, त्यामध्ये म्हणजे 'विश्ववृत्त', 'ग्रंथमाला ', 'सरस्वती मंदिर', 'प्राची प्रभा', 'इतिहास व ऐतिहासिक', 'रामदास व रामदासी', 'केसरी', 'भारतेतिहास संशोधक मंडळा'चे वार्षिक 'संशोधनवृत्त' इत्यादिकांमध्ये मधून मधून लेख प्रसिद्ध करीत. त्यातून त्यांचे अनेक मोठे निबंधही आले आहेत. ४) 'महाराष्ट्राचा वसाहतकाल' हा ग्रंथ 'इतिहास व ऐतिहासिक' मासिकात खंडश: प्रसिद्ध झाला. ५) 'तिङन्त विचार' हा मराठीच्या ऐतिहासिक व्याकरणावरील निबंध 'प्राची प्रभा' या मासिकात प्रसिद्ध झाला. त्यांचा 'सुबन्त विचार' हा निबंध भारत इतिहास संशोधक मंडळ, पुणे या संस्थेने; 'संस्कृत भाषेचा उलगडा' हा निबंध स्वतंत्र पुस्तक म्हणून सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे या संस्थेने व 'मराठी धातुकोश' हा मराठी ३० सहस्र धातुंच्या निरुक्तावरील ग्रंथ धुळे येथील राजवाडे संशोधन मंदिराने प्रसिद्ध केला आहे. सन १९०३ साली ग्रंथमाला मासिकाच्या संपादकांनी राजवाडे यांचा त्या समयापर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या लेखांचा 'संकीर्ण लेखसंग्रह' प्रकाशित केला. राजवाडे

यांच्या निधनानंतर त्यांनी ग्रंथांच्या प्रस्तावना म्हणून किंवा स्वतंत्र लेख म्हणून जे काही लेखनकार्य केले त्याचा संपूर्ण संग्रह तीन खंडात मिळून चित्रशाळा, पुणे या संस्थेने प्रसिद्ध करून प्रशंसनीय कामगिरी केली आहे. या तीन भागांच्या संग्रहाशिवाय आणि वर निर्दिष्ट केलेल्या लेखनकार्याव्यतिरिक्त अत्यंत चिरस्थायी महत्त्वाचे राजवाडे यांचे निबंध म्हणजे 'राधामाधवविलास चंपू' व 'महिकावतीची बखर' यांच्या प्रस्तावना होत. या प्रस्तावना म्हणजे भारताच्या व महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे गंभीर तत्त्वचिंतनच होय; त्यांचे वैचारिक मूल्य मोठे आहे.

मराठ्यांच्या इतिहाससाधनांची जुळवाजुळव करण्याकरिता राजवाडे यांनी आपले सर्व आयुष्य वाहले. राजवाडे यांचे असे मत होते की, भारताचा व महाराष्ट्राचा शास्त्रशुद्ध इतिहास उपलब्ध होण्याकरिता इंग्लिश इतिहासकारांवर अवलंबून राहणे धोक्याचे आहे, त्यांनी लिहलेला इतिहास हा बहुश: जेत्यांच्या दृष्टिकोनातून लिहलेला जितांचा इतिहास असण्याचा संभवच फार; आपला इतिहास शास्त्रशुद्ध, नि:पक्षपाती व पूर्वग्रहशून्य मनाने लिहिला जावा व तो तथ्य (Fact) निष्ठ प्रमाणांवर आधारला जावा; अशा इतिहासानेच राष्ट्राला आत्मस्मृति लाभेल; म्हणून ऐतिहासिक प्रमाणांची जुळणी करणे हे इतिहासकाराचे प्रथम कर्तव्य होय; त्याकरिता अनेक इतिहासकारांनी जन्मभर तप:साधनाच करणे आवश्यक आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती.

राजवाडे यांची ज्ञानमय तपश्चर्या

अशी श्रद्धा त्यांच्या ठिकाणी तारुण्यात, विद्यार्थिदशेतच उत्पन्न झाली. त्यानंतर त्यांनी आपले सर्व जीवित इतिहासाच्या ज्ञानमय तपात व्यतीत केले. इ. स. १८९५-१९२६ पर्यंत, अंतकालापर्यंत, लोकनिरीक्षणार्थ व इतिहाससाधनांचा शोध करण्याकरिता भारताची व विशेषत: मराठी भाषिक प्रदेशाची निरंतर यात्रा करीत ते राहले. ही यात्रा त्यांनी अनिकेत बनून परंतु स्थिरमतीने केली. गृहस्थाश्रमाचा बंध म्हणजे पत्नी, २७ वर्षे वय होण्याच्या आत त्यांच्या पत्नी निधन पावल्या. नंतर ते परिव्राजक म्हणजे चिरयात्रिक बनले; इतिहासात व पुराणात वर्णलेली स्थले पाहत हिंडले. त्यातील काही इतिहासदृष्ट्या महत्त्वपूर्ण वाटणाऱ्या स्थलांची वारंवार दर्शने घेतली. प्रांत, ग्रामे, नगरे, सरोवरे, नद्या, पर्वत, गड व गढ्या पाहिल्या. हे अवलोकन करताना इतिहासवर्णित घटनांची त्या स्थलकालाशी तुलना करीत

• राजवाडे यांनी कॉलेजमध्ये इतिहास पठण करतांना काय मनांत आले ते लिहिले आहे "हिंदुस्थानच्या विशेषतः महाराष्ट्राच्या इतिहासावर इंग्लिश लेखकांनी जी पुस्तके लिहिली आहेत त्यांपैकी पुष्कळ या वेळी पाहण्यांत आली आणि ह्या देशाचा इतिहास लिहिण्यास हे लोक किती नालायक आहेत हे युरोपियन इतिहासकारांशी तुलना करता माझ्या पूर्णपणे ध्यानांत आले."

इतिहासाचे मनन करीत. त्या स्थलांतील किंवा प्रदेशांतील जमाती, त्यांच्या चालीरीती, वाङ्‌मय, भाषोपभाषा, संज्ञा व उच्चार यांचा निरुक्तशास्त्र, वंशशास्त्र व समाजसंस्थाशास्त्र द्वारे छडा लावीत. प्रवासातले काही दिवस, आठवडे किंवा महिने एखाद्या मुक्कामात राहून वाचन, लेखन व मनन याकरिता काढीत.

अशा मुक्कामांत ऐतिहासिक कागदपत्रे किंवा हस्तलिखित पोथ्यापुस्तके यांचा संग्रह कोणाकडे आहे काय त्याची चवकशी करून तो मिळविण्याची खटपट करीत व मिळाल्यावर महत्त्वाचे लिखाण हाती आले की त्यावर बुभुक्षिताप्रमाणे तुटून पडत. मालकाची खुशी असली व त्यामुळे तो संग्रह अन्यत्र सोयीच्या स्थळी अध्ययनार्थ व संग्रहार्थ नेण्यास मिळाला तर तिकडे न्यावयाचा. जर तितकी खुशी नसली तर मालकाच्या मर्जीपमाणे त्याच गावी मुक्काम ठोकून वाचन, तर्जुमा इत्यादी कामे करावयाची. राजवाडे यांची मन:प्रकृति दुर्वासमुनीप्रमाणे होती हे सर्वत्र प्रसिद्ध आहे; परंतु इतिहाससाधनांचा लाभ ज्याच्याकडून होण्याची शक्यता असे त्याच्याशी त्यांचे वर्तन पुष्कळदा विनयशील किंवा निदान संयमी असावयाचे. नवी कागदपत्रे किंवा वैशिष्ट्यपूर्ण असे अन्य प्रकारचे लिखाण हाती पडल्याबरोबर त्याच्या वाचनात व प्रतिलिपी करण्यात देहभान विसरून त्यांचे अहोरात्र काम चालावयाचे. मितनिद्रा व मित आहारविहार असावयाचे. दुपारी एकदाच २ किंवा ३ वाजता स्वहस्तानेच बहुश: पाकसिद्धी करून दूधभातासारखा सात्त्विक आहार घेत. रात्री फलाहार किंवा दूध घेत. स्वच्छतेची फार काळजी घेत. एकच लहानसे व्यसन होते. ते म्हणजे विडी. कित्येकदा चार-पाच विड्याही एकदम शिलगावून पीत बसत व धुराच्या वलयाकडे मंद नजर टाकीत ऐतिहासिक प्रश्नांच्या चिंतनात नमग्न होत.

हस्तलिखितांची दप्तरे तपासताना खूप कष्टही पडत. स्वच्छ व व्यवस्थित रीतीने ठेवलेली दप्तरे त्यांना फार थोड्या ठिकाणी आढळली. बऱ्याच ठिकाणी मालक दप्तरे दाखविण्यास नाराज असत. त्यांना राजी करण्याकरिता खटपट करावी लागे. लागेबांधे किंवा वजनदार माणसांचे दडपण यांचा उपयोग करणे भाग पडे. त्यात पुन: दप्तरे पाहावयास मिळाली तरी तर्जुमा करण्यास किंवा योग्य ठिकाणी संग्रह करण्याकरिता नेण्यास पुष्कळच आर्जवे करावी लागत. प्रथम पुष्कळदा दप्तरे सुरक्षित नसावयाची. अडगळीच्या माडीत जाळया-जळमटांनी भरलेल्या जागेत अस्ताव्यस्त रीतीने टाकलेल्या राशीत पडलेली असावयाची. त्यावर पाऊस गळून कित्येक दप्तरांचा कागद एकमेकांस चिकटून कागदपत्रांच्या विटाच बनलेल्या असावयाच्या. अक्षरे व ओळी ओघळ जाऊन अस्पष्ट झालेल्या स्थितीत असायची किंवा उंदीर व बागुर्डे यांनी खराबी केलेली किंवा कसरींनी अर्धवट नष्ट झालेली कागदपत्रे असावयाची. अशा स्थितीत कसलाही निर्वेद उत्पन्न होऊ न देता शांतपणे बिनतक्रार त्या कागदपत्रांची नीट जुळणी करून व साफसफाई करून त्यांचे अध्ययन करून विल्हेवाट लावत. असे हे तप ३५-४० वर्षे राजवाडे यांनी केले आणि मराठी भाषेत इतिहासाची साधने

सिद्ध केली. असे अविश्रांत श्रम करीत असता अडचणी व संकटेही आली; परंतु त्यांना तोंड देऊन अधिक उत्साहाने कामे केली.

उदाहरण म्हणून प्रथम खंडाच्या संपादनाची हकीकत ध्यानात ठेवण्यासारखी आहे. त्यांच्या इतिहाससाधनांच्या संशोधनास खरा प्रारंभ वाई प्रांतीच झाला. वाई येथील श्री. एरंडे यांच्या वाड्यात पानिपतच्या संग्रामाच्या काळातील कागदपत्रांचा कातडी पेटीत सुरक्षित ठेवलेला व अव्वल दर्जाच्या प्रमाणांनी भरलेला असा संग्रह त्यांच्या हाती लागला. इतिहाससाधनांचा प्रथम खंड त्यावरूनच त्यांनी तयार केला. तो खंड पुणे येथे फडके वाड्यातील विठ्ठल छापखान्यात छापला. परंतु त्या छापखान्यास आग लागून तो जळाला व त्याबरोबर प्रथम खंडाची पुस्तकेही भस्मसात् झाली. पुन: तोच खंड त्यांनी स्वहस्ताने लिहून काढला. त्याकरिता खूप काम करून दप्तरे पुन: तपासावी लागली. तेव्हा एक मित्र त्यांना म्हणाले की, ‘तुम्ही इतके काम करून जीवाला फार ताप करून घेता.’ त्यांनी त्यावर उत्तर दले की, ‘माणूस काम करून मरत नाही, आळसाने मरतो.’ प्रथम खंडाच्या प्रस्तावनेत त्यांनी पानिपतच्या संग्रामात झालेल्या मराठ्यांच्या पराभवाची मीमांसा केली. नंतर त्यांनी वाईच्या जवळ मेणवली येथील नाना फडणवीसांचे दप्तर रात्रंदिवस काम करून तपासले. नंतर वाईजवळील ओझर्डे येथील मोगलांचे देशमुख सूर्याजी पसाळ यांच्या दप्तराचे अध्ययन केले. त्या संबंधात लिहिताना त्यांनी सूर्याजी पिसाळावर तो मोगलांच्या बाजूचा व मराठी लोकांचा गनीम (शत्रू) म्हणून उल्लेख करणारा म्हणून टीकेची झोड उठविली. त्यामुळे ते ओझर्डे-दप्तर राजवाडे यांना नाराज होऊन मालकांनी दले नाही.

राजवाडे यांनी कागपत्रांच्या रूपाने जेवढी इतिहाससाधने प्रसिद्ध केली त्यापेक्षा अधिक मोठा अप्रकाशित असा संग्रह त्यांच्यापाशी राहिला. त्यातील काही अंश त्यांनीच पुणे येथे सन १९१० मध्ये स्वत: स्थापन केलेल्या ‘भारत इतिहास संशोधक मंडळ’ या संस्थेत ठेवला. नंतरच्या संग्रहाचा अंश त्यांच्या स्मरणार्थ त्यांच्या निधनानंतर स्थापन झालेल्या धुळे येथील ‘राजवाडे संशोधक मंडळ’ या संस्थेत ठेवलेला आहे.

मराठी व संस्कृत भाषा, त्यांचे व्याकरण व हिंदू समाज या संबंधातील त्यांचे संशोधन असेच महत्त्वाचे आहे. महाराष्ट्रात व पंजाबात प्रसिद्ध असलेल्या महानुभाव संप्रदायाचे मराठी वाङ्मय हे मराठीतील सर्वात प्राचीन वाङ्मय होय. हे वाङ्मय अनेक गुप्त सांकेतिक लिपींमध्ये लिहले आहे. त्या लिपींचा उलगडा राजवाडे यांनी प्रथम स्वबुद्धीने केला व त्या वाङ्मयाचे द्वार खुले केले. ज्ञानेश्वरीची एकनाथ पूर्वीची प्रत राजवाडे यांनीच प्रथम हुडकून काढून व तिचे व्याकरण काढले व हेच ज्ञानेश्वरकालीन मराठीचे व्याकरण होय हे सिद्ध केले. त्यामुळे त्यांच्या संशोधक प्रतिभेचा प्रकाश अधिक उज्ज्वल दिसू लागला. मुकुंदराज, मुक्तेश्वर, दासोपंत, रघुनाथ पंडित, जनीजनार्दन, शिवदिन केसरी इत्यादी मध्ययुगीन साहित्यकारांचे व संतांचे वाङ्मय, वंशावळी व काळ यांच्या संबंधी महत्त्वाचे शोध राजवाडे

यांनीच प्रथम लावले. तात्पर्य, मध्ययुगीन मराठी वाङ्मय व मराठी राज्य यांच्या संबंधाच्या संशोधनकार्यात राजवाडे यांचे अद्वितीय महत्त्व मान्य करावे लागते.

राजवाडे यांची इतिहासकल्पना

राजवाडे यांची इतिहासाची कल्पना विज्ञाननिष्ठ व जीवनव्यापी आहे. मानवाच्या सार्वदेशिक व सार्वकालिक स्थित्यंतरांचा समावेश करणाऱ्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाचा संपूर्ण अर्थ त्यांच्या इतिहासकल्पनेत समाविष्ट केलेला आहे. त्यांनी आपली इतिहासाची ही व्यापक कल्पना पाश्चात्त्य इतिहासज्ञ पंडितांच्या सर्व विवेचनांचे मंथन करून निर्माण केली आहे. 'मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने' खंड ६ च्या प्रस्तावनेत त्यांनी इतिहासविषयक महत्त्वाच्या पाश्चात्त्य कल्पनांची साधकबाधक चर्चा केली आहे. या चर्चेचे सार त्यांनी 'विद्यासेवक' मासिकातील (वर्ष १ अंक ७) 'भारतीय इतिहासाची मूलतत्त्वे' या लेखात इतिहासाच्या लक्षणात सांगितले आहे, असे म्हणता येईल. ते लक्षण असे : ''इतिहास शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. १) गतकाली होऊन गेलेली जी कृत्ये त्यांना इतिहास हे जसे नाव लावतात तसेच २) गतकाली होऊन गेलेल्या कृत्यांच्या परंपरित वर्णनालाही इतिहास हा शब्द लावतात. कृत्ये व त्यांची वर्णने या दोहोंचा वाचक एकच शब्द आहे. पैकी कृत्यपरंपरावाचक जो इतिहास शब्द तो येथे इष्ट समजावा. इतिहासाची मूलतत्त्वे म्हणजे कृत्यपरंपरेची मूल कारणे. मूल कारणे दोन प्रकारची, बाह्य व आंतर. मनुष्याच्या पिंडावर बाह्य सृष्टीचे आघात होतात. आघातांचे सातत्य होऊन मनोरचना बनते. सृष्टी ही मनोरचनेचे ऊर्फ स्वभावाचे बाह्य कारण होते आणि कृत्यरूपाने फलद्रूप होणारा स्वभाव कृत्यांचे आंतर कारण ठरते.'

ही इतिहासाची व्याख्या वैज्ञानिक आहे, गूढवादास बाजूला सारणारी आहे. या इतिहासाच्या व्याख्येत परिस्थिती व मानव यांच्या द्वंद्वावर आधारलेली ऐतिहासिक प्रक्रिया आहे. यात दैवी संकेत किंवा दिव्य व वीर विभूतींचे कर्तृत्व किंवा भौगोलिक कारणे किंवा आर्थिक, राजकीय वा अन्य प्रकारची सामाजिक शक्ती किंवा विशिष्ट वंशाचे वा राष्ट्राचे जन्मसिद्ध सामर्थ्य किंवा इतिहासाची अबाधित गती किंवा युगप्रेरणा इत्यादी कोणते तरी एक कारण इतिहासाला प्रेरणा देऊन त्याची दिशा, उन्नती, अवनती व परिणती ठरविते असे सांगणाऱ्या विविध ऐतिहासिक उपपत्तींना राजवाडे यांनी कमी महत्त्व दले आहे. या व्याख्येत व्यक्त झालेल्या विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोनाला धरूनच प्रथमपासून इतिहाससंशोधनास राजवाडे प्रवृत्त झाले. राजवाडे यांच्यावर मुख्यत: प्लेटो, हेगेल व कॉंत (Comte) या तत्त्वज्ञांच्या विचारांची छाप पडली होती. त्यामध्ये त्यांनी कॉंतने मांडलेली मानवी समाजाच्या वैचारिक विकासाची क्रमिक सोपानपरंपरा मुख्यत: मान्य केली होती. धार्मिक (Religious) आध्यात्मिक (Metaphysical) व वैज्ञानिक (Scientific) या तीन श्रेणींत वैज्ञानिक

वाय १८२-७

अवस्था सर्वोच्च होय हे त्यांना मान्य झाले होते. उदाहरणार्थ, 'विकार-विचार प्रदर्शनाच्या साधनांची उत्क्रांती' या निबंधात त्यांनी धार्मिक कल्पना, धार्मिक ग्रंथ वा धार्मिक कला यांना भ्रमाधिष्ठित म्हणून निर्दिष्ट केले आहे; त्याचप्रमाणे सहाव्या खंडाच्या प्रस्तावनेत तत्त्वज्ञान हे स्वैर कल्पनांचा खेळ असल्यामुळे कालांतराने मानवी ज्ञानाची उत्कृष्ट वाढ होऊन विज्ञानच तत्त्वज्ञानाचा प्रांत आक्रमून टाकील व पारमार्थिक तत्त्वज्ञानाचा पदोपदी पराभव होईल असेही त्यांनी भविष्य वर्तवले आहे. त्यामुळे वैज्ञानिक किंवा भौतिकवादी (Positivist) इतिहासोपपत्तीच सर्वथा ग्राह्य म्हणून त्यांनी मान्य केली. 'मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने' खंड १ च्या प्रस्तावनेत त्यांनी 'ऐतिहासिक प्रसंग' म्हणजे काय याचे जे स्पष्टीकरण केले आहे ते या व्याख्येस धरून आहे. तेथे ते म्हणतात : ''मानवी इतिहास काल व स्थल यांनी बद्ध झालेला आहे. कोणत्याही प्रसंगाचे वर्णन द्यावयाचे म्हटले म्हणजे त्या प्रसंगाचा परिष्कार विशिष्ट कालावर व विशिष्ट स्थलावर पसरवून दाखविला पाहिजे. प्रसंगाचा परिष्कार कालाने व स्थलाने विशिष्ट कसा झाला आहे, हे दाखविताना त्या काली व स्थळी कोणत्या व्यक्ती प्रामुख्याने पुढे येतात, हेही इतिहासकाराला स्वाभाविकपणेच सांगावे लागते. सारांश, काल, स्थल व व्यक्ती या त्रयीची जी सांगड तिलाच प्रसंग व ऐतिहासिक प्रसंग ही संज्ञा देता येते.'' (राजवाडे लेखसंग्रह, पृ. ३०). येथे इतिहासाच्या मुळाशी समाज हा न धरता, व्यक्ती ही मूलभूत धरली आहे. म्हणजे इतिहास हा मानवव्यक्तींनी घडवलेला असतो, हा सिद्धांत गृहीत धरला आहे. व्यक्ती ही मूलभूत धरून समाज म्हणजे व्यक्तिसमुदाय असा अर्थ करतात व समाजेतिहासाचा अर्थ सांगातात : ''लहान व्यक्तींची चरित्रे व मोठ्या व्यक्तींची चरित्रे मिळून समाजाचा संपूर्ण इतिहास होतो. समाजात मोठ्या व्यक्ती केव्हाही थोड्या असल्यामुळे मोठ्या व्यक्तींच्या इतिहासाला लहान व्यक्तींच्या म्हणजे बहुजन समाजाच्या इतिहासाचा जोड द्यावा लागतो. केवळ मोठमोठ्या व्यक्तींच्याच चरित्राने समाजाचा इतिहास संपूर्ण होत नाही.'' (पृ. ३१)

इतिहासाची अशा प्रकारची भौतिकवादी व्याख्या स्वीकारल्यावर समाज म्हणजे व्यक्तिसमुदाय, असा अर्थ करावा लागतो. व्यक्ति ही मूलभूत घटक धरून इतिहासमीमांसेस प्रारंभ केला तरी त्या मूल घटकापाशी थांबून भागत नाही. त्या मीमांसेचा विस्तार करण्यास व्यक्तिसमुदायांचे भिन्न भिन्न प्रकार हेही ध्यानात धरावे लागतात. समजातील भिन्न भिन्न कर्मे व त्या कर्मांकरिता आवश्यक अशा भिन्न भिन्न प्रकारच्या मानवी संघटना समजावून घेतल्या तरच इतिहास म्हणजे काय याचा उलगडा होऊ शकतो. संस्था व संस्थेची कर्मे यांच्याशी इतिहासाचे मुख्य कर्तव्य आहे ही गोष्ट राजवाडे यांनी मान्य केली आहे. 'मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने' खंड ६ च्या प्रस्तावनेत संस्था म्हणजे शरीर होय अशी ते रूपकात्मक परिभाषा वापरून म्हणतात : ''वासना-यंत्रणा व साधना किंवा इच्छा-शरीर व कर्म अशी मानवसमाजाच्या चळवळीची त्रिविध परंपरा आहे. या त्रिविध परंपरेची हकीकत

देणे म्हणजेच इतिहास लिहिणे होय. कोणत्या वासनेकरिता संस्थायंत्राचे कोणते इंद्रिय निर्माण झाले, त्या इंद्रियाने इष्टकार्य कितपत होते व ते इंद्रिय सबंध यंत्राच्या अनुरोधाने चालते किंवा प्रतिरोधाने चालते ही हकीकत देण्याचे काम शरीरकपद्धतीचे असते. वस्तुत: पाहता संस्थांच्या शरीरांपेक्षा शरीराच्या द्वारा झालेले जे काम त्याच्याशी इतिहासाचे मुख्य कर्तव्य आहे; परंतु काम सिद्ध व्हावयाला शरीराची अपेक्षा असल्यामुळे व शरीराच्या सिध्यर्थ समाजाची झटपटही विशेष असल्यामुळे किंबहुना शरीराची रचना व सुधारणा हेच काही काल किंवा सर्वकाल राष्ट्राचे मुख्य कर्तव्य होऊन बसल्यामुळे शरीर, शरीररचना व शरीर सुधारणा हाच इतिहासाचा मुख्य विषय होऊन बसला आहे... वासनेचा निर्देश केल्यावाचून शरीर का निर्माण झाले ते सांगता येत नाही व कार्याचा निर्देश केल्यावाचून शरीराची लक्षणेही ठरविता येत नाहीत. ही अडचण लक्षात घेऊन शरीरक म्हणून एकच पद्धती मी स्वीकारली आहे.'' (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. २२८-२९)

राजवाडे यांच्या दृष्टीने इतिहासाचा निश्चित अर्थ कोणता याची अशी रूपरेखा आहे. असा इतिहास पूर्वग्रहरहित व प्रामाणिकपणे लिहिण्याचा प्रयत्न करणे आवश्यक आहे असे ते वारंवार सांगतात. ते म्हणतात : ''निर्लेप व निरहंकारपणाने इतिहासाचा विचार करावयाला लागणे ही इतिहासाचे खरे स्वरूप जाणण्याच्या मार्गाला लागण्याची पहिली पायरी आहे. ह्या मार्गाला लागण्याची दुसरी पायरी सर्व प्रकारचे अर्धवट ग्रह सोडून देणे ही होय.'' (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. १३२). परंतु या संबंधी ते निराशेचे उद्गार काढतात : ''वर्तमानक्षणाच्या पाठीमागील गतकाळी पृथ्वीवरील नव्या व जुन्या दरोबस्त सर्व समाजांच्या सर्व तऱ्हेच्या उलाढालींची जी साद्यंत व विश्वसनीय हकीकत ती इतिहास होय. असला साद्यंत व विश्वसनीय इतिहास पृथ्वीवरील कोणत्याही भाषेत अद्यापपर्यंत लिहिला गेला नाही... प्रत्येकाचा इतिहास त्याच्या त्याच्या स्वदेशाभमानाच्या रंगाने चितारला गेल्यामुळे इतर देशांतील इतिहासज्ञांच्या पसंतीस सहजच उतरत नाही. जो तो आपापला देश त्रिभुवनाचा केंद्र समजून तत्प्रवण सर्व देशांची चरित्रे होत आहेत असे चित्र काढण्याचा, नि:पक्षपातीपणाची प्रतिज्ञा करूनही, प्रयत्न करीत असतो. या स्वदेशाभमानाखेरीज प्रत्येकाचे काहीना काही तरी वैयक्तिक खूळ असतेच. कोणी केवळ भौगोलिकदृष्ट्या, कोणी केवळ काळदृष्ट्या, कोणी निवळ व्यापारीदृष्ट्या व कोणी स्वदेशसंस्कृतीदृष्ट्या जगाच्या इतिहासाची अजमावणी करीत असतात. ...असा प्रकार असल्यामुळे समाजाच्या चरित्राचे खरे स्वरूप काय, त्याचे केंद्र कोठे आहे, ते प्रागतिक आहे किंवा अधोगतिक आहे किंवा स्तब्ध आहे, वगैरे प्रश्नांचा जसा समाधानकारक निकाल लागावा तसा लागत नाही. वैयक्तिक मते बाजूला सारून व स्वदेशाभमानाचा दर्प बाजूला ठेवून हे काम केले तरच शुद्ध व वमल तत्त्व हस्तगत होण्याचा संभव आहे.'' (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. ३१२).

परंतु अशा प्रकारे पूर्वग्रहमुक्त मन असलेला इतिहासकार कोठे मिळणार? निर्लेप व निरंजन होऊन इतिहासाचा विचार करणे दुर्घट आहे. झाडून सर्व पूर्वग्रह टाकून देणे मनुष्यस्वभावाला निसर्गत: अशक्यप्राय आहे. सांस्कृतिक संप्रदायाच्या परिसरात मानवी मन बाल्यापासून वाढत असते. मनुष्य बाल्यांत स्वसमाजाची भाषा जशी साहजिक आत्मसात करतो त्याप्रमाणे स्वसमाजाच्या इष्टानिष्टत्वाच्या भावना, परंपरेसंबंधी अभमान, अभिरुची इत्यादी सर्व काही आत्मीय बनवितो. या सर्व मानसिक बनावाच्या अनुरोधाने सत्यासत्य व सारासार ठरविणारी स्वाभाविक बुद्धी विवेक व निर्णय करू लागते. म्हणून प्रत्येक समाजाची, कालाची व व्यक्तीची जगाच्या व स्वत:च्या इतिहासाकडे पाहण्याची तऱ्हा एकसारखी असणे कठीण आहे. ही गोष्ट राजवाडे यांनी लक्षात घेतली आहे. ते म्हणतात : ''या भिन्न दृष्टीचा परिणाम असा होतो की एका काळी व एका समाजाला जी विधाने सिद्धान्तवत् भासतात तीच दुसऱ्या काळी दुसऱ्या समाजाच्या अश्रद्धेचे विषय होतात. या विरोधाचे कारण असे आहे की विकार व विचार यांनी खळबळून जाणाऱ्या व्यक्तींशी व समाजांशी मानवइतिहासाला कर्तव्य असते. ज्या निर्विकार दृष्टीने दगडाकडे किंवा वनस्पतीकडे मनुष्य पाहू शकतो, तिचा उपयोग मनुष्यसमाजावर करता येत नाही. कारण निर्विकार दृष्टीचा उपयोग करू पाहणारी व्यक्ती स्वत: विकारवश असते; व ज्या समाजांवर दृष्टीचा प्रयोग करावयाचा ते समाजही विकारवश असतात.'' (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. ३१६)

इतिहासविषयक विवेचनांत या महत्त्वाच्या अडचणीबरोबर दुसरी एक महत्त्वाची अडचण उभी असते; ती म्हणजे इतिहासातील घटनांच्या मूल्यमापनासंबंधी होय. अमुक एक ऐतिहासिक कृत्य, विधि, निषेध, संस्था, चाल, प्रवृत्ती अधम की उत्तम, हितकारक की अहितकारक, प्रगत की अप्रगत इत्यादी प्रश्न मूल्यमापनात अंतर्भूत होतात. या संबंधी राजवाडे यांचे मत असे आहे की मूल्यमापन हे इतिहासकाराचे उद्दिष्ट किंवा प्रयोजन नाही; कारण मूल्यमापन हे नीतिशास्त्राशी संलग्न कार्य आहे; परंतु नीतिशास्त्र हे शाश्वत निकष देण्यास असमर्थ आहे. कारण ते विशिष्ट देशकालाशी सापेक्ष असते. ते म्हणतात : ''मानवसमाजाची हकीकत देताना संस्थांचे किंवा कृत्यांचे अधमोत्तमत्व ठरविण्याला स्थिर मान असू शकत नाही. असू शकते, असे म्हणणे म्हणजे एका पूर्वग्रहाचाच आश्रय करणे आहे. आणि पूर्वग्रहाचा आश्रय करणे म्हणजे इतिहासाच्या सशास्त्र परिशीलनाला सर्वस्वी घातक आहे. बरे, वाईट; शुभ, अशुभ; वगैरे नीतिशास्त्रातले जे अर्थ आहेत ते गृहीत धरून ऐतिहासिक प्रसंगांची, समाजांची व संस्थांची परीक्षा करणे म्हणजे ठरीव नीतिशास्त्रांतल्या अर्थाच्या पलीकडे जाण्यात मानवसमाजाला अटकाव करण्यासारखेच आहे. ...तात्पर्य, प्रगती झालेली आहे किंवा अधोगती झालेली आहे हे पाहण्याचे काम नीतिशास्त्राचे आहे, इतिहासाचे नाही.''

''सूक्ष्मतेने पाहता, निर्भेळ इतिहास म्हणून ज्याला म्हणता येईल त्याचे काम फक्त झालेल्या प्रसंगांची विश्वसनीय हकीकत देण्याचे आहे. कालाचे पौर्वापर्य लावून व प्रसंगांचे कार्यकारणत्व सिद्ध करून भूत गोष्टी अशा अशा सातत्याने झाल्या इतके सांगितले म्हणजे इतिहासाची कामगिरी आटोपली;'' ''इतिहास भूतवृत्ताचा विश्वसनीय सारांश देतो व नीतिशास्त्र त्याचे उत्तमाधमत्व ठरविते. ...नि:पक्षपाताने काढलेला सारांश मात्र, यावच्चन्द्रदिवाकरौ अजरामर राहतो.'' (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. ३१७, १८)

या प्रतिपादनाचा भावार्थ असा आहे की, राजवाडे हे, इतिहास ही विज्ञानाप्रमाणेच एक ज्ञानशाखा आहे, असे मानतात. ज्ञानशाखेचा दर्जा इतिहासास आणण्याचा प्रयत्न आधुनिक काळातच सुरू झाला. आधुनिक कालापूर्वी जगात जे इतिहास झाले त्यांचा उघड हेतू भूतवृत्तानुवाद हाच असला तरी त्याबरोबर भिन्न अंत:स्थ हेतू दडलेले होते. विशिष्ट व्यक्ती, कुले, वंश, राष्ट्रे, संप्रदाय, प्रसंग किंवा घटना यांचे माहात्म्य वाढविणे किंवा क्षुद्रत्वारोप करणे हाच अंत:स्थ हेतू इतिहासनिवेदकांत वसत होता. त्यामुळे त्यात वाटेल तेथे अवास्तवाची वा अतिशयोक्तीची भर पडल्याशिवाय राहत नसे. त्या काळी वस्तुत: काही थोड्याच वस्तुनिष्ठ दृष्टीच्या महानुभावांना सत्यकथनाची प्रेरणा लाभलेली असे. त्या काळी इतिहास हा निर्भेळपणे वस्तुनिष्ठच असला पाहिजे, असा नियम सर्वसंमत होण्याची प्रवृत्ती समाजात नसे. अद्भुत व कल्पित कथांची इतिहासात भर टाकल्याने काही बिघडले आहे अशी जाणीवच त्यावेळी नव्हती. अशा पूर्वपरंपरेच्या विपरीत वातावरणातून बाहेर पडलेली इतिहासकाररीति हे या आधुनिक युगाचेच लक्षण आहे; परंतु नैतिक मूल्यमापन व इतिहास यांच्या संबंधी सापेक्ष नीतिवादाच्या आधारे राजवाडे यांनी जे प्रतिपादन केले आहे त्यातली महत्त्वाची अडचण राजवाडे यांनी ध्यानात घेतलेली दिसत नाही. ती अशी की, इतिहासाचा विषय मानवी कृत्ये हा असल्यामुळे त्यात मानवी कृत्यांची सदसद्विवेकबुद्धीशी नित्यसंलग्नता ध्यानात घ्यावी लागते. मानवी विश्वच नैतिक विश्व आहे, त्याच्या संबंधी कोणतेही विवेचन नैतिक विवेकाच्या स्पर्शापासून मुक्त असे करणे अशक्य आहे. म्हणजे मानवी ऐतिहासिक प्रसंग हा नैतिक प्रसंगच आहे; या प्रसंगाच्या कोणत्याही तथ्यकथनपर वा कार्यकारणत्वनिर्णयपर इतिहासात चांगले व वाईट या कोटींचा म्हणजे नैतिक मूल्यांचा अनुकूल वा प्रतिकूल निर्देश अपरिहार्यपणेच करावा लागतो. उदाहरणार्थ, स्वत: राजवाडे हेच इतिहासविवेचनात अशी सतसत् मूल्यांचा निर्णय दर्शविणारी शेकडो विधाने करताना दिसतात. उदाहरणार्थ, 'मराठ्यांच्या इतिहासाचे कार्य व पराभव', 'मराठी राज्याचा विकास', 'मराठेशाहीचा पाया घालणारा शहाजी' व 'शिवाजीची गुणसंपदा' (पृ. १८७-२२८) ही या पुस्तकांतील प्रकरणेच पाहावी. यांत गुणदोषविवेचन म्हणजे नैतिक मूल्यांवर आधारलेली चर्चाच प्राधान्याने आली आहे. '१८ व्या शतकाच्या पूर्वार्धात व उत्तरार्धात मराठ्यांची संस्कृती युरापोतील प्रगत राष्ट्रांच्या संस्कृतीहून कमी दर्जाची होती' (पृ. १९३) हे वाक्य

अत्यंत मौलिक महत्त्वाचे आहे. यात सांस्कृतिक मूल्यांचा तुलनात्मक निर्णय राजवाडे यांनी जाहीर केला आहे. मराठ्यांचा पराभव ब्रिटिश का करू शकले या तथ्याच्या मुळाशी असलेले कार्यकारणत्व दाखविणे हाच राजवाडे यांचा उद्देश असला तरी त्याकरिता हिंदुंची संस्कृती युरोपियन संस्कृतीपेक्षा हीन होती हा नैतिक निर्णय करूनच हिंदुंच्या पराभवाची मीमांसा राजवाडे करू शकले व राजवाडे यांचा 'शिवाजीची गुणसंपदा' हा लेख शिवाजीसंबंधी नैतिक निर्णय सिद्ध करणारा आहे. समाजमनोरचनेची मीमांसा इतिहासाचा भाग आहे, असे राजवाडे मानतात; (ऐतिहासिक प्रस्तावना, पृ. ३६१) त्यात नैतिक कल्पनांचा प्रामुख्याने अंतर्भाव होतो. या संबंधांत हिंदुंचा इतिहास काय संदेश देतो हे राजवाडे स्वत: सांगतात. ''हिंदू लोकांची ही तात्त्विक संन्यासप्रवण मनोरचना बदलण्याचा दीर्घोद्योग केला पाहिजे असा सल्ला इतिहासाचा हा भाग सांगतो.'' नैतिक वा कलात्मक मूल्यांचा सापेक्षतावाद मान्य केला तरी इतिहास हा मूल्यचर्चेच्या जाळ्यातून कधीही सुटणे शक्य नाही. कारण मानवी विश्वातील हालचालींचा तथ्य (Fact) व मूल्य (Value) यांचा प्रांत वेगळा करून विचार करणे अशक्य आहे. हा वदतोव्याघात किंवा स्वविरोध (Inner Contradiction) राजवाडे यांच्या ध्यानात आला नाही.

राजवाडे यांनी स्वीकारलेली ही इतिहासकल्पना पाश्चात्त्य इतिहासतत्त्वविचारांत अत्यंत महत्त्वाची मानलेली व गाजलेली आहे. पाश्चात्त्य देशांत गेली दोन शतके इतिहासतत्त्वाची मीमांसा सुरू आहे. इतका अत्यंत खोलात जाऊन त्यामध्ये भाग घेणारा पहिला भारतीय इतिहाससंशोधक म्हणजे राजवाडे हेच होत म्हणून त्यांचा या संबंधातला दृष्टिकोन अत्यंत संक्षेपाने वर मांडला आहे.

राजवाडे यांनी इतिहासतत्त्वमीमांसेच्या दृष्टिकोनातून संस्कृत व मराठी भाषेचा व्याकरणरूप इतिहास ज्याप्रमाणे लिहिला आहे, त्याचप्रमाणे भारतीय समाज व महाराष्ट्र यांचा सामाजिक व राजकीय इतिहासही लिहिला आहे. त्याचे दिग्दर्शन या लेखसंग्रहात वाचकांस होईलच.

या पुस्तकातील संग्रहाचे स्वरूप

राजवाडे यांच्या लेखनसंपत्तीतील काही निवडक भागच या संग्रहात संगृहीत केले आहेत. राजवाडे यांच्या विविध व समृद्ध साहित्याच्या काही विशिष्ट नमुन्यांचेच दर्शन वाचकांस या संग्रहात घेता येईल. राजवाडे यांनी जेव्हा ऐतिहासिक विवेचनास प्रारंभ केला तेव्हा मराठ्यांच्या इतिहासाची स्थिती फार शोचनीय होती; त्रोटक आधार, विपर्यस्त माहिती, पूर्वग्रहदूषित असलेली व अपुऱ्या माहितीवर लिहिलेली युरोपियनांची किंवा एतद्देशीयांची पुस्तके अशी पार्श्वभूमी लक्षात घेऊन त्यांनी ते विवेचन लिहिले. त्यांनतरच्या काळात स्वत: राजवाडे व इतर पंडित यांच्या परिश्रमाने भारताच्या व महाराष्ट्राच्या इतिहासाची प्रमाण

सामग्री मोठ्या प्रमाणावर जमा होऊन त्या वेळी विवाद्य वाटणाऱ्या व अंधारात असलेल्या गोष्टींवर प्रकाश पडल्यामुळे पुष्कळच प्रगती झाली आहे. म्हणून आजही ज्या चर्चेचे महत्त्व शिल्लक आहे. अशा चर्चेमधील पुष्कळसा विस्तार वगळून त्यांतील साहित्यगुणालंकृतच असे सारभूत भाग तेवढे येथे उद्धृत केले आहेत. साहित्यगुणालंकृतच का निवडले? तर साहित्यगुणांशी संबंध नसलेले; परंतु निरुक्त विद्येशी वा संस्कृत व प्राकृत व्याकरणाशी संबंध असलेले अत्यंत नवीन सिद्धांत प्रस्थापित करणारे निबंध राजवाडे यांनी लिहले आहेत. त्यांतील अंश आम्ही येथे उद्धृत केले नाहीत. उदाहरणार्थ, 'ज्ञानेश्वरीचे व्याकरण', 'संसकृत भाषेचा उलगडा', 'सुबंतविचार', 'तिङन्त विचार', 'गुण व वृद्धी' इत्यादी राजवाडेकृत निबंधांना आम्ही संपूर्ण वगळले आहे. त्याचप्रमाणे 'पाणिनिकालनिर्णय', 'सप्तशती' इत्यादी वैशिष्ट्यपूर्ण लेखही स्थलसंकोचास्तव वगळावे लागले आहेत.

परंतु या ठिकाणी जे लेख किंवा निबंधांश उद्धृत केले आहेत; त्यावरून राजवाडे यांच्या ऐतिहासिक तत्त्वज्ञानाचे व भारताच्या व महाराष्ट्राच्या सोपपत्तिक इतिहासाचे सम्यक् दर्शन होईल अशी आमची अपेक्षा आहे. ज्या ठिकाणी राजवाडे यांची साहित्यिक शैली, ऐतिहासिक तत्त्वमीमांसा व ऐतिहासिक निर्णय यांचा संगम झाला आहे असेच भाग येथे उद्धृत केले आहेत. 'विकार-विचार प्रदर्शनाच्या साधनांची उत्क्रांती', 'इतिहासाच्या दोन बाजू : आधिभौतिक व आध्यात्मिक' व 'इतिहास म्हणजे काय?' हे या संग्रहातील पहले तीन लेख राजवाड्यांच्या ऐतिहासिक तत्त्वमीमांसेचे स्वरूप संक्षेपाने दर्शित करतात. 'हिंदू समाजात हिंदितरांचा समावेश' या निबंधात राजवाडे यांनी हिंदू समाज, युरोपियन समाज किंवा ख्रिश्चन समाज व मुसलमान समाज यांच्या सामाजिक विस्ताराची संस्थात्मक पद्धती यांचे विवेचन केले आहे. या निबंधात हिंदू समाजरचनेच्या ऐतिहासिक सिद्धांतांची काही मूलतत्त्वे दिग्दर्शित केली आहेत. भारतीय सामाजिक इतिहासाच्या ममनाचे हा निबंध एक उत्कृष्ट साधन आहे. त्यानंतरच्या 'हिंदुस्थानातील आर्य लोकांचा वर्ण', 'आमची पुराणे व असीरियातील नवे शोध', 'मग ब्राह्मण कोण', 'मगध', 'नट व निच्छवि' या लेखांत अतप्राचीन भारताच्या वंशविषयक इतिहासाची रूपरेखा सूचित केली आहे. 'प्राकृतिक भाषांचा व वाङ्मयाचा इतिहास' हा लेख मराठी भाषेच्या संदर्भांत लिहलेला आहे; यात भाषा व वाङ्मय यांच्या ऐतिहासिक चिंतनाचे दृष्टिक्षेत्र किती व्यापक असणे आवश्यक आहे, याची कल्पना मिळते. त्यानंतरच्या 'महाराष्ट्राची वसाहत' व 'महाराष्ट्र व उत्तर कोकणची वसाहत' या लेखात महाराष्ट्राच्या अतप्राचीन इतिहासाचे चित्र भाषिक, वांशिक व सामाजिक संस्थारूप प्रमाणांच्या आधारावर निर्माण केलेले पाहावयास सापडेल, व त्याबरोबर भारताच्या राजनैतिक इतिहासाचे रहस्योद्घाटन केलेले दिसेल. या नंतरच्या रामदासापर्यंतच्या लेखांत मराठी राज्याची ऐतिहासिक मीमांसा मांडलेली वाचकांस वाचावयास मिळेल. ही मीमांसा महाराष्ट्रातील आधिभौतिक व आध्यात्मिक संस्कृतीच्या

गुणदोषांच्या चर्चेवर आधारलेली आहे. त्या चर्चेचाच भाग म्हणूनच 'रामदास' हा निबंध येथे उद्धृत केलेला आहे. अखेरीस 'कादंबरी' हा अत्यंत नामांकित निबंध उद्धृत करून या पुस्तकाची समाप्ती केली आहे. या निबंधात पाश्चात्त्य कादंबरी वाङ्मयाच्या अद्भुत (Romantic) आणि वस्तुवादी (Realist) या दोन ऐतिहासिक अवस्थांची मीमांसा प्रथम करून शेवटी त्या पार्श्वभूमीवर तुलनात्मक दृष्टिकोनातून श्री. हरी नारायण आपटे या कादंबरीकारापर्यंतची मराठी कादंबरी वाङ्मयाची समीक्षा केली आहे.

- लक्ष्मणशास्त्री जोशी

प्रकाशक - **साहित्य अकादमी,**
नवी दिल्ली १९१८

ooo

(२)

लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह

प्रस्तावना

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक यांचा केसरीतील निवडक लेखसंग्रह असे या ग्रंथास नाव दले आहे. याचे कारण टिळकांनी बहुतेक मराठी स्फुटलेखन केसरीतच केले आहे; अन्यत्र केले नाही. केसरीव्यतिरिक्त लेखन टिळकांनी इंग्लिशमध्ये मराठा या इंग्रजी वृत्तपत्रात केले. त्यातील मजकूर व केसरीतील मजकूर बहुतेक समानार्थकच असल्यामुळे या लेखसंग्रहात समावेश करण्याचे प्रयोजन नाही. राहता राहले केसरी व मराठा या साप्ताहिकांच्या बाहेर टिळकांनी केलेले स्फुटलेखन होय. ते फार अल्प आहे. उदाहरणार्थ लिमयेकृत भारतीय युद्ध या ग्रंथाची टिळकलिखित प्रस्तावना आणि अवंतिकाबाई गोखलेकृत गांधीचरित्र प्रस्तावना होय. मराठीत त्यांनी सलग असा एकच ग्रंथ लिहिला, तो म्हणजे गीतारहस्य होय. बाकीचे ग्रंथ त्यांनी इंग्लिशमध्ये लिहिले आहेत. इंग्लिशमध्ये त्यांचे दोनच ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. एक ओरायन व दुसरा आर्क्टिक होम इन् दि वेदाज्. गीतारहस्य व वरील दोन इंग्लिशमध्ये लिहलेले ग्रंथ यांतील मजकूर आम्ही येथे दिला नाही; कारण ते ग्रंथ वाचकांना पुस्तकांच्या बाजारात स्वतंत्रपणे उपलब्ध आहेत.

लोकमान्य टिळकांचे केसरीतील समग्र लेखांचे प्रकाशन केसरी-मराठा संस्थेने चार भागात अनुक्रमे सन् १९२२, १९२३, १९२४ आणि १९३० साली प्रकाशित केले. त्यांची एकूण पृष्ठसंख्या २४४७ इतकी मोठी आहे. ते चारही भाग आता पुस्तकांच्या बाजारात उपलब्ध नाहीत. या सर्व भागांना कै. न. चिं. केळकर यांच्या छोट्या प्रस्तावना आहेत. पहले तीन भाग राजकीय खंड म्हणून निर्दिष्ट केले असून भाग ४ था संकीर्ण लेखसंग्रह (सामाजिक, धार्मिक, वाङ्मयविषयक) म्हणून निर्दिष्ट केला आहे.

आम्ही निवडलेल्या लेखांचे सात खंडांमध्ये वर्गीकरण केले असून त्यांस अनुक्रमे खंड १ - आधी सामाजिक की राजकीय, खंड २ - स्वराज्य हा जन्मसिद्ध हक्क, खंड ३ - काँग्रेस

अर्थात् राष्ट्रीय सभा, खंड ४ - हिंदू-मुसलमान संबंध, खंड ५ - परतंत्र भारताच्या आर्थिक समस्या, खंड ६ - शैक्षणिक प्रश्न व राष्ट्रीय शिक्षण, खंड ७ - संकीर्ण (शिवाजी उत्सव, गणेश उत्सव व राष्ट्रीय उत्सवाची आवश्यकता; धर्म व तत्त्वज्ञान आणि प्रसिद्ध व्यक्ती) अशी शीर्षके दिली आहेत. टिळकांच्या संपादकत्वाखाली केसरी साप्ताहिक जाहीरपणे सन १८८७ साली प्रसिद्ध होऊ लागले. त्यापूर्वीही आगरकरांच्या संपादकत्वाखाली चाललेल्या केसरी साप्ताहिकात टिळक थोडेसे लिहीत व त्यातल्या त्यात ते प्राय: सामाजिक किंवा धार्मिक विषयांवर लिहीत, असे पहिल्या भागाच्या प्रस्तावनेत कै. न. चिं. केळकर म्हणतात. केसरी-मराठा संस्थेने प्रसिद्ध केलेल्या चार खंडांतील सर्व लेख टिळकांचे लेख म्हणून न. चिं. केळकर यांनी निवडलेले असले तरी त्यात सर्वच लेख स्वत: टिळकांनी लिहले आहेत असा निर्वाळा केळकरही देत नाहीत. पुष्कळ वेळा संपादकीय लेख दुसऱ्या सह-संपादकांनी किंवा उपसंपादकांनीही अडीअडचणीच्या वेळी लिहलेले असू शकतात. आम्ही निवडलेल्या लेखांच्या बाबतीत केळकरांपेक्षा अधिक निर्णायक अनुकूलता लाभली ती अशी की टिळकांच्या वेळचा व नंतरचा केळकरांचा सर्व लेखसंग्रह आणि टिळकांच्या वेळचा व नंतरचा कै. कृ. प्र. खाडिलकर यांचा सर्व लेखसंग्रह अगोदरच प्रसिद्ध झाला असल्यामुळे वरील चारही भागांतील लेखांतील खास टिळकांचे लेख कोणते याचा निर्णय करणे अधिक सुलभ झाले. आम्ही हा निवडक लेखसंग्रह तयार केल्यानंतर आमचे मित्र प्रा. न. र. फाटक यांना दाखविला व त्यांच्याही सूचना आम्हास यासंबंधात उपयोगी पडल्या हे निर्दिष्ट करणे आमचे कर्तव्य आहे.

हे लेख निवडत असताना राजकीय किंवा सामाजिक दृष्टीने केवळ तात्कालिक उपयुक्तता असलेले परंतु टिळकांच्या वा भारताच्या सार्वजनिक जीवनात व वैचारिक विकासात फारसे स्थान नसलेले लेख वगळण्यात आलेले आहेत. त्याचप्रमाणे ज्या लेखात विचारांची वारंवार पुनरुक्ती कमी महत्त्वाच्या संदर्भात झालेली आहे तेही लेख आम्ही यातून वगळलेले आहेत. लेख निवडताना कमी महत्त्व कशास आहे व अधिक महत्त्व कशास आहे याचा विवेक करणे मोठे दुर्घट असते. या गोष्टीचे अवधान राखून आम्ही लेखांची निवड केली आहे. त्याचप्रमाणे लेख निवडताना टिळकांच्या सामाजिक, राजकीय व तात्त्विक विचारांच्या विकासाचे टप्पेही ध्यानात घेऊन ही निवड केली आहे. केवळ विकासाचेच टप्पे नव्हे, तर त्यांच्या लेखनामध्ये एक प्रकारची तालबद्धता आढळून येते, तीही ध्यानात घ्यावी लागते. ही तालबद्धता भारतीयांच्या सामाजिक व राजकीय जीवनातील आणि जगाच्या ऐतिहासिक जीवनातील अर्थपूर्ण घटनांच्या संदर्भात निर्माण झालेली आहे. त्यात विचारांचा व भावनांचा आरोह व अवरोह, तीव्रता व मृदुता, कठोरता व शालीनता, चढाई व माघार, स्वैरता व संयम, गर्व व विनय, एकदा आशा व दुसऱ्यांदा निराशा , वैचारिक तर्कशुद्धता व भावनांचा प्रक्षोभ यांचे अंतर्विरोधी प्रत्यंतर मिळते.

टिळकांचे चरित्र म्हणजे विशाल द्रष्टेपणा व अदम्य कर्तेपणा यांचा भव्य संगम होय. टिळकचरित्र म्हणजे १८८५ ते १९२० पर्यंतच्या आधुनिक भारताच्या इतिहासाचा गाभा होय. ते एक प्रत्यक्षात घडलेले महाकाव्य आहे. हे महाकाव्य साहित्यरूपात प्रकट करणारा प्रतिभासंपन्न चरित्रकार मात्र अजून झाला नाही व त्यांचे दीर्घ जीवन प्रत्यक्ष पाहलेले कोणी उरलेले नाही म्हणून पुढे कधी काळी तसा कोणी चरित्रकार होईल असेही वाटत नाही. परंपरागत आध्यात्मिक भारतीय संस्कृतीच्या कुशीत जन्मलेला व आधुनिक संस्कृतीच्या सिंहिणीच्या स्तनातील सकस दुग्ध प्राशन केलेला हा 'बाळ' आहे. या दुधाची त्यांनी आपल्या लेखनात अनेकदा विशेष प्रशंसा केली आहे. पहिल्या विद्यार्थिदशेतील विचारांच्या उष:कालातच त्यांना भारतीय भावी स्वराज्याचे दिव्य स्वप्न दिसले. ते स्वप्न प्रत्यक्ष सृष्टीत पाहण्याचा जो ध्यास लागला त्या ध्यासाने सर्व टिळकजीवन अखेरपर्यंत भारले गेले. लोकशाही स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाचे भारतव्यापी अधिष्ठान निर्माण करणारे अग्रणी आणि राष्ट्र-पिता महात्मा गांधी यांच्या कर्तृत्वाला सफल करणाऱ्या लोकशाही शक्तींना गांधींच्यापूर्वी जागृत करणारा दिव्य दिनमणी म्हणजे लोकमान्य टिळक होय. विद्यार्थिदशा संपल्यापासून अखेरपर्यंत सतत ४५ वर्षे एकाच ध्येयाच्या दिशेने सर्व प्रकारे वैचारिक वा सांसारिक मोह टाळून सतत संग्रामस्थ राहणे हाच टिळकांच्या द्रष्ट्रत्वाचा अस्सल निकष आहे. टिळकांच्या प्रस्तुत लेखसंग्रहाच्या रूपाने हाच निकष आम्ही वाचकांच्या हाती देत आहो.

वस्तुत: केसरी-मराठा संस्थेने पूर्वी प्रसिद्ध केलेले चार भाग पुन: अधिक विस्तृत टिप्पण्या देऊन प्रसिद्ध झाले तर त्यांची गरज विशेषच आहे. ही गरज कधी संपणारी नाही. भारतीय लोकशाही स्वातंत्र्याचे पहले तळपणारे कोवळे वैचारिक किरण त्या संग्रहात पृष्ठागणिक दिसतात. देशाच्या राजकीय व सामाजिक इतिहासाच्या प्रक्षुब्ध गंगाप्रवाहाचे तपशीलवार दर्शन घडते. अशा तपशीलवार दर्शनाची अपेक्षा आम्ही तयार केलेल्या या निवडक लेखसंग्रहाकडून वाचकांनी करू नये.

टिळककालीन चार विचारधारा

टिळकांनी सार्वजनिक जीवनात सर्वस्व अर्पण करण्याची मानसिक तयारी महाविद्यालयीन शिक्षण घेतानाच केली होती. अव्वल इंग्रजी सत्तेचा अंमल संपून थोडी वर्षे लोटली होती. पश्चिमी आधुनिक विद्येचा व संस्कृतीचा प्रभाव पडलेल्या नवशिक्षितांच्या दोन पिढ्या चमकून गेल्या होत्या. पांढरपेशा भारतीयांमध्ये वैचारिक द्वंद्व दोन पिढ्या चालले होते. ब्रिटिशांच्या शिस्तबद्ध, कायदेशीर राज्यसत्तेखाली भारतातील सर्व धर्मांचे व सर्व जातींचे लोक एकवटले होते. आधुनिक वैज्ञानिक शोधांवर आधारलेली यांत्रिक सुधारणा आणि विज्ञान, इतिहास, सामाजिकशास्त्रे व पश्चिमी आधुनिक तत्त्वज्ञान हे डोळे दिपवीत होते. थोडेफार अपवाद सोडल्यास सर्वत्र सामान्य जनतेत भयाण राजकीय शांतता नांदत होती. सर्वांचे

डोळे दिपविणारा पश्चमी सत्तेचा प्रकाश सुशिक्षितांतील काही अपवादादाखल असलेल्या मोजक्या मूठभर लोकांना प्रथमपासूनच दिपवीत नव्हता. राजकीय शांततेच्या साम्राज्याखाली नमूटपणे दारिद्र्य व दु:ख सहन करीत कण्हणाऱ्या व अज्ञानांधकारात झोपलेल्या सामान्य जनतेची केविलवाणी दशा पाहून मूठभर सुशिक्षितांचा गट उद्विग्नमनस्क होऊन विचार करू लागला की या परिस्थितीस जबाबदार कोण? या गटात भव्य भूतकाळाबद्दल अभमान बाळगणारे काही होते ते परकीय राज्यसत्तेसच या परिस्थितीस सर्वस्वी जबाबदार मानू लागले. त्यांच्यातून भारतातील सशस्त्र स्वातंत्र्यवाद्यांची परंपरा निर्माण झाली. त्याच शंभर वर्षांच्या परंपरेतील अखेरचे सशस्त्र क्रांतिवादी नेताजी सुभाषचंद्र बोस होत. ही पहिली विचारधारा होय. त्या गटातील दुसरे काही भारताच्या अवनतीची व पारतंत्र्याची मीमांसा आधुनिक पश्चमी संस्कृतीच्या बुद्धिवादी दृष्टिकोनाच्या आधारे करू लागले व अशा निष्कर्षांस पोचले की, भारताची परंपरागत धार्मिक, सामाजिक व सांस्कृतिक रचनाच या अवनतीस जबाबदार आहे. धर्माच्या अंध रूढी, जन्मसिद्ध उच्चनीच मानणारा जातिभेद व त्यांना कारणीभूत असलेली अंधश्रद्धाच समूळ नष्ट झाल्याशिवाय भारत नव्या लोकमतास, जबाबदार राज्यपद्धतीस पात्र होणार नाही. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना केवळ जबाबदार धरण्यात काही हशील नाही; ब्रिटिश संस्कृतीत उदारमतवादी मूल्ये ओतप्रोत भरलेली असली तरी ब्रिटिश राज्यकर्ते, आमची सामाजिक सुधारणा झाल्याशिवाय, सहानुभूतीने लोकमतास जबाबदार राज्यपद्धतीची तत्त्वे कार्यवाहीत आणू शकणार नाहीत; त्याकरिता आत्मसंशोधन व आत्मपरिवर्तन करण्याची आवश्यकता आहे. या प्रकारच्या मंडळीत राजा राममोहन रॉय, जोतीराव फुले, लोकहितवादी, ईश्वरचंद्र विद्यासागर, डॉ. रा. गो. भांडारकर, रँग्लर परांजपे इत्यादिकांची गणना होते. ही दुसरी विचारधारा होय. तिसरे, काही सुशिक्षित तत्कालीन सद्य:परिस्थितीच्या दोन्ही घटकांना म्हणजे परंपरागत समाजरचना व परकीय जुलमी व बेजबाबदार सत्ता यांना जबाबदार धरून सामाजिक सुधारणा व राजकीय सुधारणा या दोन्ही एकसमयावच्छेदेकरून व्हावयास पाहिजेत असा सव्यसाची पवित्रा घेऊन जीवनसंग्रामात उतरले. हे लोक अत्यंत थोडे बोटांवरच मोजण्याइतके होते, त्यांच्यातील अद्वितीय अग्रणी गोपाळ गणेश आगरकर होते. न्यायमूर्ती म. गो. रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले इत्यादी थोर नेमस्त राजकीय नेते याच तिसऱ्या प्रकारात मोडतात. दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारच्या लोकांमध्ये अनेक प्रकारच्या गडद, मध्यम व सौम्य छटा असलेल्या व्यक्ती होत्या. मोठ्या खेदाची गोष्ट अशी की, राजकीयदृष्ट्या मवाळ अशा समाजसुधारकांमध्ये केवळ बोलके, अंगचुकार, संधसाधू व ब्रिटिश सत्तेस धार्जिण्या अट्टल स्वार्थी लोकांचा भरणाच मोठा होता; लहान मोठ्या, ब्रिटिश सत्ताधीशांना खुश करू पाहणारे खुशमस्करे त्यात थोडेथोडके नव्हते; याचे वर्णन टिळकांच्या लेखात अनेक ठिकाणी वाचावयास मिळते. याच कचखाऊ सुधारकांमुळे सामाजिक सुधारणेचे आंदोलन मागे पडले. अखेरचा चौथा विचारधारेचा प्रकार म्हणजे

परंपरागत सामाजिक परंपरा व परकीय राजसत्ता या दोनही गोष्टी भारतीय अधोगतीस कारण असल्या तरी परकीय राजसत्ता अधोगतीस मुख्यत: जबाबदार धरून राजकीय सुधारणेस प्राधान्य देणे अधिक न्याय्य, अधिक इष्ट व अधिक शक्य आहे, असे म्हणणारांचा. यांचे सर्वश्रेष्ठ नेते म्हणजे लो. टिळक होत. या चौथ्या प्रकारात पहिल्या सशस्त्र क्रांतिवाद्यांचाही मोठ्या प्रमाणात उत्तरोत्तर भरणा होत गेला. त्यातील काही तर सामाजिक क्रांती व राजक्रांती दोन्ही हातात हात घालून चालल्या पाहिजेत अशा मतांचे होते. उदाहरणार्थ, स्वातंत्र्यवीर सावरकर हे हिंदू धर्म व समाजपद्धती यांच्यात मौलिक सुधारणा व्हावी याकरिता परंपरेवरील अंधश्रद्धेवर सतत हल्ला करीत राहले. भगतसिंग हे समाजवादी क्रांतीचे पुरस्कर्ते होते. योगी अरविंद हे क्रांतिकार्याबरोबरच हिंदू धर्माच्या नव्या मानवतावादी तत्त्वज्ञानाची बैठक रचित होते; परंतु थोड्याच अवधीत त्यांनी राज्ाकीय क्रांतीच्या आंदोलनातून अंग काढून व निवृत्त होऊन शांत आश्रमवासी जीवनपद्धती स्वीकारली.

आधी सामाजिक की आधी राजकीय

अर्जुनाप्रमाणे एकाच राजकीय लक्ष्याच्या वेधात टिळक तन्मय झाले आणि सार्वजनिक जीवनक्रमाच्या प्रारंभीच 'आधी सामजिक की राजकीय' या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी मनाशी ठरवले. या संबंधात डॉ. रा. गो. भांडारकर, आगरकरांसारख्या ध्येयनिष्ठ अनेक सुधारकाग्रणींशी त्यांना वैचारिक सामना द्यावा लागला. सामाजिक सुधारणेचा दृष्टिकोन एका विशिष्ट अर्थाने तत्त्वत: मान्य होता ही गोष्ट 'हिंदुत्व व सुधारणा' या लेखात त्यांनी स्पष्टपणे मान्य केली आहे. एवढेच नव्हे तर धार्मिक व सामाजिक स्वातंत्र्याचे दोन पैलू आहेत म्हणून सामाजिक व धार्मिक सुधारणा घडवून आणण्याकरिता वैचारिक संघर्ष चाललाच पाहिजे, असे त्यांनी 'औद्योगिक पारतंत्र्य' (पृ. २७४) या लेखात स्पष्ट म्हटले आहे. सुधारकांशी वैचारिक संग्राम सुरू असता त्यांना दोन प्रकारच्या सुधारकांशी लढत द्यावी लागली. एक म्हणजे सामाजिक अगोदर नंतर राजकीय, असे प्रतिपादन करणाऱ्यांशी. आधी सामाजिकवाले म्हणतात की, घरात स्त्रीदास्य व समाजात जन्मसिद्ध विषमता जे राखतात त्यांना स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या तत्त्वांवर अधिष्ठित असे राजकीय हक्क इंग्रजांकडे मागण्याचा काय अधिकार आहे? हे हक्क कोणाच्या तोंडाने मागता? इंग्रजांकडून राजकीय हक्क मिळविण्यास सामाजिक सुधारणा अगोदर केल्या पाहिजेत, असे म्हणणाऱ्या सुधारकांना टिळकांनी असे उत्तर दले की, सामाजिक सुधारणेच्या बाबतीत इंग्लिशांच्या बरोबरीने सामाजिक सुधारणेत पुढे असलेल्या व इंग्लिशांशी रक्तसंबंधाचे नाते असलेल्या ऐरिश राष्ट्राला इंग्लिश राज्यकर्ते बरोबरीचे राजकीय स्वातंत्र्य देत नाहीत हे उघड आहे; असे असताना, आधी सामाजिक सुधारणा केली तर नंतर राजकीय हक्कप्राप्ती होईल, असा कार्यकारणभाव सिद्ध होत नाही. दुसरे असे की, सामाजिक सुधारणेला सामान्य लोकमत अनुकूल नाही. सामाजिक सुधारणा इष्ट असली तरी त्यास सुशिक्षित मध्यमवर्गाचा बहुमताने पाठिंबा नाही तर अशिक्षित बहुजनांची

काय कथा? सामाजिक सुधारणेचा प्रयत्न करीत असता समाजातील प्रत्येक वर्गात, जातीत व जमातीत अंतर्विग्रह उसळतो, राजकीय सुधारणेच्या बाबतीत तसे होण्याचे कारण नाही. सर्वच सुशिक्षित व अशिक्षित जनतेचा म्हणजे बहुसंख्य समाजाचा स्वराज्याच्या हक्काच्या मागणीला सहज पाठिंबा मिळतो. एवढेच नव्हे तर राजकीय ह्यांच्या योगाने अनेक आर्थिक अडचणी व आपत्तींतून बाहेर पडता येते, याची जाणीव जनतेला चटकन होऊन त्यांच्यात एकजूट तयार होऊन एकमुखी मागणी होऊ शकते. दोन्ही प्रश्न एकदम हाती घेतल्यास राजकीय हक्काच्या मागणीकरिता आवश्यक असलेल्या एकजुटीस तडे जाऊ लागतील. हिंदू, मुसलमान इत्यादी सर्व जमातींना एकत्र आणून एकजूट करण्याचा मार्ग राजकीय प्रश्नांचा उठाव हाच होय. तिसरे असे की, ''स्वातंत्र्यतेचा किंवा राष्ट्रीयत्वाचा अभमान म्हणून जो जोम आहे तो जोपर्यंत जागृत असतो तोपर्यंत समाजरचना कशीही असली तरी त्यातील दोष राष्ट्राच्या उन्नतीस अथवा भरभराटीस आड येत नाहीत; पण एकदा का तो जोम नाहीसा झाला म्हणजे तेच दोष रावणाच्या धनुष्याप्रमाणे छातीवर बसून जगात या लोकांची उपहास्यता होण्यास कारण होतात. जुन्या संस्थांबद्दल खरोखर योग्य अभमान वाटावयास पाहिजे. 'योग्य' म्हणण्याचे कारण एवढेच की हल्लीच्या काळात सर्वांशी व सर्वतोपरी जुन्या संस्था चालणे दुर्घट आहे, हे आम्हासही मान्य आहे. पाश्चात्त्य राष्ट्राची व आमची कर्मधर्मसंयोगामुळे जी सांगड पडली आहे तिचा साखळीच्या दोन्ही दुव्यांवर परिणाम झाल्याखेरीज राहावयाचा नाही. तथापि तेवढ्यामुळेच आमच्या समाजरचनेचा पाया खणून काढून पुन: नवा पाया घातल्याखेरीज चालावयाचे नाही असे मात्र आम्हांस वाटत नाही,'' असे टिळक सांगतात (सामाजिक सुधारणेचे मार्ग). चौथे असे की, सामाजिक सुधारणाही परिस्थितीच्या कचाट्यात सापडल्याशिवाय होत नसते. टिळक यासंबंधी दाखले देत असता असे म्हणतात की, हिंदू धर्मात वेळोवेळी सुधारणा व परिवर्तने बदललेल्या देशकाल परिस्थितीप्रमाणे होत आली आहेत, असे हिंदू धर्माचा इतिहास सांगतो. ब्रिटिशपूर्वकाल पेशवाईत सैन्यामध्ये अन्नपाण्याचा विटाळ मानीत नसत. राजकीय हक्क मिळाल्यावर हिंदी लोक जसजशी आवश्यकता उत्पन्न होईल तसतसे बदलत जातील.

सामाजिक सुधारणांचे अधिष्ठान अध्यात्मवाद

केवळ बुद्धिवादाच्या आधारे धर्मनिरपेक्ष सुधारणेचा पुरस्कार करताना परंपरागत हिंदू धर्मशास्त्र ग्रंथावर आधारलेल्या अनेक धर्मकल्पनांचा मूर्खपणा सुधारक शाबीत करीत. त्यावर टिळकांनी असे उत्तर दिले की, सर्वच पवित्र ग्रंथांवर आधारलेल्या धर्मांच्या मध्ये अशा बुद्धिवादास न पटलेल्या कल्पना आहेत. त्याबाबतीत एका हिंदू धर्माच्याच उणिवांवर बोट ठेवण्यात परधार्जिणेपणाच सिद्ध होतो. त्यामुळे लोक आत्मविश्वास व स्वत्व गमावून बसतात व अधिक नेभळे बनतात. हिंदू धर्मावरील श्रद्धा ढळली तर एवढ्या मोठ्या संख्येच्या हिंदुंना एकत्र श्रद्धेने बांधणारा दुवाच नष्ट होऊन ते राष्ट्रदृष्ट्या विस्कळीत व दुर्बळ होतील.

टिळकांच्या मते जातिभेद, व्रतवैकल्ये, पूजाअर्चा इत्यादी आचारधर्म हे हिंदू धर्माचे बाह्यांग होय, त्याचे अंतरंग अध्यात्मवाद होय, हे अंतरंगच हिंदू धर्माचे रहस्य होय; नैतिक तत्त्वे व वेदान्त तत्त्वज्ञान या स्वरूपाचा शाश्वत हिंदू धर्म अबाधितपणे शिल्लक राहतो. हिंदू धर्म हा जगातील सर्व धर्मांना परमार्थप्राप्तीचे विविध मार्ग म्हणून मान्यता देतो; या दृष्टीने हिंदू धर्म हा जगातील सर्व धर्मांपेक्षा व्यापक व श्रेष्ठ ठरतो; या धर्मतत्त्वाच्या अधिष्ठानावरच सामाजिक सुधारणा आधारलेल्या पाहिजेत. आमच्या सामाजिक रचनेचा हा आध्यात्मिक पाया होय. टिळक म्हणतात की, गुणकर्मानुसार वर्णव्यवस्था हेच प्राचीन भारतीयांच्या समाजरचनेचे तत्त्व आहे. कर्माने जो ब्राह्मण तो मग जातीने कोणीही असो तो ब्राह्मणच मानला पाहिजे. जो ब्राह्मण कर्माने शूद्र आहे तो शूद्रच मानला पाहिजे हे तर्कशुद्ध गृहीतकृत्य आमच्या समाजरचनेत आहे. म्हणून 'आमच्या समाजरचनेचा पाया खणून काढून पुन: नवा पाया घातल्याखेरीज चालावयाचे नाही, असे मात्र आम्हांस वाटत नाही.'

यावर असे म्हणता येते की, वरील गूढ आध्यात्मिक पायावरील भारतीय हिंदुंची वर्णविषमताप्रधान समाजरचना वकृत होऊन शिलावत अशा जातिभेदाच्या रूपाने युगानुयुगे टिकली. भारताच्या आधुनिक जीवनपद्धतीशी व लोकमतास जबाबदार अशा राज्यसंस्थेशी ती सुसंगत नाही. लोकशाहीशी सुसंगत अशी समाजरचना निर्माण करावयाची तर ती मूलभूत मानवी हक्कांच्या पायावरच करावी लागेल. लोकशाही राज्यव्यवस्थेशी सुसंगत अशा सामाजिक सुधारणेशिवाय लोकशाही चिरकाल स्थिरावणार नाही; टिळकांनी हा मुद्दा टाळला आहे. तो टाळला याचे कारण उघड आहे; राजकीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनामध्ये सबंध भारत राष्ट्राला ओढावयाचे हा त्यांचा आत्यंतिक जीवनोद्देश होता व त्यात टिळक यशस्वी झाले याची साक्ष टिळकोत्तर घडलेला भारतीय स्वातंत्र्याचा इतिहास देत आहे यात शंका नाही. हे खरे की, ऐहिक मानवी हक्कांच्या बुद्धिसिद्ध आधारावर भारताचा सामाजिक क्रांती व राजकीय क्रांती यांचा समतोल इतिहास घडला असता तर भारतीय लोकशाही अधिक भक्कम पायावर उभारली गेली असती व आज ज्या सामाजिक व राजकीय समस्यांना भारतीय लोकशाहीला तोंड द्यावे लागते आहे, ज्या संकट कालातून जावे लागत आहे त्या समस्या व संकटे इतकी भयानक ठरली नसती; परंतु एका अर्थी हेही खरे आहे की, जे घडले ते अपरिहार्य अशा ऐतिहासिक नियतीमुळेच घडले आहे.

सामाजिक प्रश्न राजकीय प्रश्नातच गुंतलेले व अटळ

सामाजिक प्रश्न व राजकीय प्रश्न मूलत: एकाच प्रश्नाच्या दोन कक्षा असतात. सामाजिक प्रश्न दृष्टीआड करण्याचा प्रयत्न करून त्यांना चुकविता येत नसते; ते टाळून टळत नसतात. त्यांच्याकडे पाठ केली तरी ते पुढे येऊन दत्त म्हणून उभे राहतात; टिळकांच्या हयातीतच हिंदू-मुसलमान व ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर यांच्या धर्ममूलक व सामाजिक वैमनस्यातून राजकीय समस्यांनी डोके वर काढले. राजकीय स्वातंत्र्याच्या ध्येयाने त्यांच्यात अपेक्षित असलेली

अभेद्य एकजूट निर्माण होऊ शकली नाही. त्याकरिता मुसलमान नेत्यांशी हिंदू नेत्यांना वारंवार लखनौ करारासारखे तडजोड करण्याचे प्रयत्न करावे लागले. ते सर्व प्रयत्न अखेरीस व्यर्थ गेले. याचे स्पष्टीकरण करण्याची आवश्यकता नाही. टिळक वारंवार बजावीत की, हिंदू व मुसलमान यांचे राजकीय ध्येय एकच आहे; परंतु मुसलमान हे हिंदूंच्या मानाने मागासलेले असल्यामुळे ब्रिटिश सत्ताधारी 'फोडा व झोडा' या नीतीचा यशस्वी रीतीने अवलंब करू शकतात. 'फोडा व झोडा' या कुटिल नीतीने ब्रिटिशांनी ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर यांच्यातही फूट पाडण्याचा प्रयत्न केला. तो प्रारंभी एक दोन दशके सफळही होऊ लागला; याचे थोडे-बहुत प्रत्यंतर महाराष्ट्रातील व मद्रासेतील ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांच्या पहिल्या महायुद्धाच्या व मॉंटेग्यु-चेम्सफर्ड सुधारणेच्या कालखंडात आले. मद्रासच्या जस्टिस पार्टीच्या नेत्यांनी पहिल्या महायुद्धात १९१७-१८ साली टिळक राजकीय हक्कांच्या मागणीची अट ब्रिटिशांना घालतात म्हणून त्यांना बंदिवासात टाकावे, अशीही मागणी केली होती; परंतु कालांतराने १९३० च्या सत्याग्रह आंदोलनाच्या लाटेमध्ये दक्षिण भारतातील व विशेषत: महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळ विलीन झाली. १९२० साली टिळकांनी असेच भविष्य वर्तवले व ते महाराष्ट्राच्या बाबतीत खरे ठरले. हिंदू-मुसलमानांचा प्रश्न सोडवीत असता टिळकांनी सन १९१७ साली लखनौ येथील भाषणात असेही एकदा ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना बजावले की, हिंदूंना वगळून मुसलमानांच्या हाती स्वराज्याचे हक्क सोपवले तरी चालतील; परंतु तुमच्या हातातील सत्ता सोडा. सन १९२० साली महाराष्ट्रातील काही ब्राह्मणेतर नेते स्वराज्याच्या मागणीला विरोध करू लागले तेव्हा टिळकांनी असे लिहिले की,

''मि. मॉंटेग्यू हे स्वराज्यविषयक चर्चा करण्याकरिता हिंदुस्थानात येणार असे जाहीर झाल्यापासून स्वराज्याच्या चळवळीस विरोध करणाऱ्या आमच्या काही ब्राह्मणेतर बंधूंनी बरीच उचल खाल्ली आहे, व ब्राह्मणजातीसंबंधाने आपल्या मनात उंचबळत असलेली खळमळ ओकण्यास अवेळी सुरुवात केली आहे. तथापि त्यातल्या त्यात आनंदाची गोष्ट इतकीच की, स्वत: ब्राह्मणेतर असून स्वराज्याच्या चळवळीस विरुद्ध नसणारे असेही पुष्कळ प्रतिष्ठित लोक वेळीच पुढे येऊन वरील आत्मघातकी प्रकारास आळा घालू लागले आहेत. यामुळे या अनिष्ट वादास भलतेच स्वरूप न येता, अखेर समुद्रातील मोठ्या माशाने लहान मासा खाऊन टाकावा त्याप्रमाणे ब्राह्मणेतरांतला स्वराज्यास अनुकूल असणारा मोठा पक्ष स्वराज्यास विरोध करणाऱ्या लहान पक्षास खाऊन टाकील अशी आशा वाटू लागली आहे. ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर हा विरोध मद्रास इलाख्यात जितका दृढमूल आहे तितका तो इतर प्रांतांत नाही.''

''प्रस्तुतच्या वादाचे प्रथमत:च दोन भाग आपोआपच पडतात. पहिला असा की, ब्राह्मणेतरांस खरोखरच स्वराज्य नको की काय? व दुसरा असा की, त्यांनाही जर स्वराज्य हवे तर ते हरकत तरी कोणत्या गोष्टीला घेतात? ब्राह्मणेतरांच्या तर्फे म्हणून जे गृहस्थ आज

वादास प्रवृत्त झाले आहेत ते स्वत: सुशिक्षितच असल्यामुळे हिंदुस्थानातील हल्लीची एकतंत्री राज्यपद्धती त्यांना झाली तरी मनापासून आवडणे शक्यच नाही. इंग्रज लोकांनी दलेल्या शिक्षणाचा गुणच स्वातंत्र्यप्रयता हा असल्यामुळे सुशिक्षित लोक ब्राह्मणेतर असले तरी त्यांनाही आपण आपल्याच देशात नादान व खुरटलेले राहावे आणि आपला सर्व कारभार परक्यांनी आपली संमती न घेता करावा ही गोष्ट कशी आवडणार? ब्राह्मणवर्गाच्या मानीव सामाजिक जुलमापासून का होईना पण स्वतंत्र होण्याच्या बुद्धीत जे स्वाभिमानाचे बीज आहे ते राजकीय विचाराच्या भूमीतही फलद्रूप झालेच पाहिजे.''

टिळक पुढे जाऊन लिहितात की, ''ब्राह्मणेतरांच्या हक्कांचे संरक्षण करण्याची कोणतीही सूचना पुढे आल्यास ब्राह्मण लोक तिचा विचार नुसत्या सहानुभूतीनेच नव्हे तर थोड्याबहुत दिलदारीनेही करण्यास तयार आहेत. कै. ना. गोखले यांनी आपल्या भाषणांतून व लेखांतून आणि मृत्युसमयी करून ठेवलेल्या स्वराज्ययोजनेतून ब्राह्मणेतरवर्गाच्या हक्कांचे संरक्षण करणे योग्य आहे असे ठिकठिकाणी प्रतिपादले असल्याचे प्रसिद्धच आहे, आणि लो. टिळकांनीही लखनौ येथील राष्ट्रीय सभेच्या प्रसंगी मुसलमानबंधूंच्या महत्त्वाकांक्षेसंबंधाने जे उद्गार काढले ते लक्षात घेतले म्हणजे स्वराज्याच्या बाबतीत ब्राह्मणेतरांना किती प्रेमळपणाने वागविण्यास ते तयार आहेत हे दिसून येते. कायदे कौन्सिलात उद्या एक वेळ सगळेच ब्राह्मणेतर आले तरी चालतील; पण तेथे लोकनयुक्त हिंदू लोकांचे प्राबल्य असले पाहिजे. परक्यांचे किंवा सरकार नयुक्तांचे प्राबल्य नसले पाहिजे हे त्यांचे शब्द कोणाही ब्राह्मणेतराने विसरू नये. हे शब्द अगदी शब्दश: कोणी घेणार नाही. ते तात्पर्यार्थानेच घेतले पाहिजेत हे कोणाही समंजस मनुष्यास सांगण्याचे कारण नाही; पण या अतिशयोक्तीच्या मुळाशी खऱ्या राष्ट्रीय भावनेचे बीज आहे हे कोणासही नाकबूल करता यावयाचे नाही. हिंदुस्थानात ब्राह्मणेतरांतील सर्वांत मोठा वर्ग म्हटला म्हणजे तो मुसलमानांचा; पण या वर्गासंबंधाने सर्वसंमत अशी तडजोड लखनौस होऊन ती राष्ट्रीय सभेच्या स्वराज्य योजनेत नमूदही झाली आहे, हे ज्यास माहीत आहे तो हिंदुंचे मुसलमानांच्या हक्कसंरक्षणाविषयी खरे धोरण काय आहे याविषयी साशंक राहू शकणार नाही, व मुसलमानासंबंधीने सर्व हिंदुंचे जे धोरण तेच तत्त्वत: ब्राह्मणांचे ब्राह्मणेतरांविषयीही असणार हे उघड आहे. त्यात बदल होण्याचे काय कारण?''

१९ व्या शतकाच्या शेवटच्या दशकापासून हिंदू-मुसलमानांचे द्वैत पेटावयास लागले. हिंदू-मुसलमानांमधील द्वैत म्हणजे धर्माच्या अधिष्ठानावर उभारलेल्या दोन धार्मिक समाजांमधील द्वैत होय. गेली सहाशे वर्षे हे दोन समाज एकाच देशाचे दोन भाग म्हणून नांदले. मुसलमानी राजवटीत मुसलमान राज्यकर्ते मुसलमानांच्या बाबतीत पक्षपाताने वागत होते तरी दोन धार्मिक समाजातील धर्मभेदमूलक दंगा कधीच पेटला नाही. इंग्रजी राजवटीतही १८८५ पर्यंत म्हणजे जवळजवळ एक शतक हे दोन्ही समाज एकाच गावात, एकाच शहरात,

एकाच प्रांतात एकमेकांच्या सामाजिक सहकार्याने शांततेने जगले. या शांततेस महत्त्वाचे एक कारण हिंदू धर्माचा परधर्मसहिष्णुतेचा मूलगामी दृष्टिकोन हे होय. दुसरे कारण म्हणजे राजकीयदृष्ट्या भारतातील सगळ्याच जमाती राजकारणवमुख होत्या. जनमानसात राजकीय सत्ता कोणाची असावी याबद्दल अभमान भावना नव्हती. किंबहुना समाज ही राजकीय संघटना असून समाजाचा घटक असलेल्या जाती वा व्यक्ती यांचे राजकीय हिताहितसंबंध म्हणून काही असतात व त्यांचा राज्यसत्तेशी अविभाज्य संबंध असतो, आणि राज्य कोणाचे व कशाप्रकारचे असले म्हणजे आपले हिताहिताचे संबंध कसे ठरतात व बदलतात याचीही जाणीव नव्हती.

ब्रिटिशांनी भारतात राजकीय जागृती होऊ लागली आहे हे पाहिल्यावर हिंदू-मुसलमान, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर इत्यादी भेदांना राजकीय वितुष्टांचे कारण बनवले. साम्राज्यशाही दृढमूल करण्याकरता हा एक प्रकारचा शासित प्रजांमध्ये एकजूट होऊ नये म्हणून रचलेला कटच होता. यालाच टिळकांनी 'फोडा व झोडा'ची राजनीती असे समर्पक रीतीने म्हटले.

ब्रिटिश राज्यकर्ते मुसलमानास सांगू लागले की, हिंदू लोक राजकीय हक्क मागत आहेत, या राजकीय हक्कांच्या प्राप्तीने हिंदू समाज बलवान होऊन अल्पसंख्याक जमातींना डोईजड व खाऊन टाकील. वस्तुत: मुसलमान लोकांना हे समजावयास पाहिजे होते की, आधुनिक राजकीय हक्क हे जाती-जमातींचे सवता-सुभा निर्माण करणारे हक्क नसतात, ते हक्क सर्वांचे समान हक्क असतात, त्यात प्रत्येक धर्माचे धार्मिक व सामाजिक स्वातंत्र्य शाबूत राहते आणि त्या हक्कांनी समाजातील सर्व वर्गांचे व व्यक्तींचे सामर्थ्य वाढीस लागते, कारण त्यात स्वातंत्र्याचा विकास अभप्रेत असतो. मुसलमान समाजात त्याकाळी आधुनिक शिक्षणाचा हिंदूंच्या मानाने अत्यंत अल्प प्रसार झाला असल्यामुळे वरील प्रकारची राजकीय जाणीव देणाऱ्या सुशिक्षित वर्गाची त्यांच्यात वाण होती. त्यामुळे इंग्रज सत्ताधीशांना त्यांच्या अज्ञानाचा फायदा घेऊन दुही माजविण्याच्या कार्यात यश आले.

त्या वेळच्या हिंदू-मुसलमानांमधील दुहीच्या कारणांचा विचार करू गेले असता दंगे कसे उद्भवतात याचे कोणतेही एक कारण सापडत नाही. एखाद्या वेळेस गोरक्षण, एखाद्या वेळेस ताबूत आणि दुसऱ्या एखाद्या वेळेस हिंदू अगर मुसलमानांची यात्रा, असली काहीतरी फालतू नमित्ते सापडतात. दंगे सुरू होण्याच्या पूर्वी शंभर वर्षे गोवधबंदी नव्हती. मुसलमान, इंग्रज, ख्रिश्चन हे गोमांस खात असत. ताबूतही शेकडो वर्षे निघत, उरूस व यात्रा भरत; परंतु केव्हाही दंगा झालेला नाही. इंग्रजांनी मुसलमानांच्या मनात राजकीय स्वार्थबुद्धिस्तव पाप भरले. त्यामुळेच गोरक्षण, ताबूत, यात्रा इत्यादी थोड्याशा नमित्तांनी ते पाप पेटू लागले. हायकोर्टातील इंग्रज न्यायाधीशसुद्धा हे पाप भरविण्याच्या कामी हातभार लावू लागले. उदाहरणार्थ कोणत्याही मुसलमानास हवी तेथे गाय मारण्याचा अधिकार आहे, भर रस्त्यात मुसलमानाने गाय मारली तरी हिंदू लोकांची मने धर्मदृष्ट्या दुखवण्याचा त्यांच्यावर गुन्हा

लागू होत नाही, असे निर्णय हायकोर्टातील न्यायाधीशसुद्धा सांगू लागले. एकप्रकारे मुसलमानास फूस देण्याचाच गुन्हा ते करीत होते. ख्रिश्चन लोक गोमांस खातात म्हणून हिंदू लोक चिडल्याचे एकही उदाहरण सापडत नाही. धारवाडी काट्यात घातल्याप्रमाणे समतोल एका मापाने हिंदू-मुसलमानांस न्याय देण्याचे धोरण ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी सोडून दले.

टिळकांनी यासंबंधी महत्त्वाचे उपाय सुचवले आणि मुसलमानांनाही समजावून सांगितले की, या देशात दोनच विरोधी बाजू आहेत. एक बाजू इंग्रजी राज्यकर्त्यांची आणि दुसरी बाजू शासित प्रजेची; हिंदू, मुसलमान, पारशी, शीख, ख्रिश्चन इत्यादी प्रजांचे राजकीय हितसंबंध समान आहेत. राजकीय हक्क मिळाले तर त्यात सर्वांचाच उद्धार व उत्कर्ष आहे. स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे श्रेष्ठ साधन काँग्रेस असून ती हिंदू व मुसलमान असले भेद गृहीत धरीत नाही. टिळकांनी राज्यकर्त्यांना सुचवले की, हिंदू लोक गाईस पूज्य मानतात म्हणून जर ते मुसलमान मोहल्ल्यात जाऊन बलात्काराने गाय सोडवून आणतील तर त्यांचाही इंग्रज सरकारच्या कायद्याने बंदोबस्त झाला पाहिजे. हिंदू लोकांस ज्याप्रमाणे आपले सणवार करण्याचा अधिकार आहे त्याचप्रमाणे मुसलमान लोकांसही आहे व जाणूनबुजून जोपर्यंत एकजण दुसऱ्याच्या वाटेस जात नाही अगर मन दुखविण्याचा प्रयत्न करीत नाही तोपर्यंत सरकारने नि:पक्षपाताने दोघांचेही सारखेच संरक्षण केले पाहिजे. महादजी शिंद्यांप्रमाणे इंग्रज लोकांनी हिंदू लोकांसाठी गायी न मारण्याची सनद मुसलमान लोकांपासून घ्यावी असे आम्ही म्हणत नाही व म्हटले असता इंग्रज सरकार ऐकावयाचे नाही; परंतु ज्या ठिकाणी गायी मारण्याची दुकाने नव्हती त्या ठिकाणी हिंदुंच्या भर वस्तीत मुसलमानांना सदर दुकाने घालण्याची परवानगी देणे म्हणजे हिंदू लोकांस विनाकारण चिथविण्यासारखे आहे. कोणत्याही धर्माचा अभमान न ठेवता दोघासही आपापल्या धर्माने वागण्याची सवलत द्यावी व विनाकारण एका जातीचे लोक दुसऱ्या जातीच्या लोकांस हरकत करू लागल्यास त्याचे राजाने शासन करावे हेच शहाणपणाचे तत्त्व आहे. टिळकांनी दुसरा उपाय असा सुचविला की, ''हिंदू-मुसलमानांमध्ये जो काही स्वभावत:च द्वैतभाव आहे तो शिक्षणाचा अधिक प्रसार झाल्याखेरीज व मुसलमानी धर्ममतांत आमच्या वेदान्ताची अधिक मिसळ झाल्याखेरीज कधीही पूर्णपणे नाहीसा व्हावयाचा नाही. यापैकी शिक्षण प्रसाराचे काम सरकारनेच अंगावर घेतले पाहिजे. दुसरे काम मौलवींच्या हातून होईल; परंतु या दोन्ही गोष्टी घडून येण्यास दिनावधी लागेल.'' ('हिंदू-मुसलमान संबंध' पृ. २४३-२५८)

सामाजिक रचनेतून निर्माण होणारे प्रश्न व राजकीय प्रश्न यांची गुंतागुंत कशी असते याचे स्वरूप वरील विवेचनावरून लक्षात येते.

हिंदू-मुसलमानांसंबंधी समस्या टिळक व गांधी यांना अखेरपर्यंत नडली. दोघांनी शर्थीने प्रयत्न केला तरी यश येऊ शकले नाही. पाक व भारत अशी एका राष्ट्राची शकले पडली. ब्राह्मणब्राह्मणेतर प्रश्नाचा निकाल मात्र स्वराज्याच्या आंदोलनाच्या अखेरच्या पर्वात म्हणजे

गांधी युगाच्या दुसऱ्या कालखंडात अनुकूल लागला. गांधी युगाचे असहकारिता काल, सविनय कायदेभंग काल व 'भारत छोडो' काल असे तीन कालखंड पडतात. त्यापैकी हे दुसरे व तिसरे कालखंड होत.

ब्रिटिश सत्ता व भारताची एकराष्ट्रीयता यांचा संबंध

भारताची एकात्मक संस्कृती सामान्यपणे गेल्या तीन सहस्र वर्षांनी घडवलेली असली तरी हिंदू-मुसलमान, ख्रिस्ती, पारशी इत्यादिकांचे एक राष्ट्र बनण्याचा पाया ब्रिटिश राज्यसत्तेखाली घातला गेला; याची दखल हिंदू-मुसलमानादिकांचे राजधर्मबंधुत्व या शब्दाने टिळकांनी अनेक ठिकाणी घेतली आहे. ''राजधर्माचे नवे उपदेशक यांतील बीज काय?'' (सन १८९३) या लेखात दादाभाई नौरोजींच्या थोर विचारांचे सारग्रहण करीत असता विस्ताराने याच मुद्याचा ऊहापोह टिळकांनी केला आहे, ते म्हणतात, ''महाराणीच्या सार्वभौम सत्तेखाली सर्व हिंदुस्थानभर शांतता होऊन हिंदू, मुसलमान, पार्शी वगैरे सर्व जातींच्या व धंद्यांच्या लोकांस त्यांनी एकाच वर्गात ओढून त्यांच्या हिताहिताचा एकसंबंध करून टाकिला आहे. इंग्रजी राज्यापूर्वी कोठे मराठे, कोठे मुसलमान, कोठे शीख व कोठे राजपूत आपापल्या सामर्थ्याप्रमाणे राजवैभवाचा उपभोग घेत अगर दुसऱ्याचे अंकित होऊन राहत. आमच्या दुर्दैवाने अगर सुदैवाने तसा प्रकार आता राहिला नाही. राज्यवैभव सर्व इंग्रज लोकांनी आपल्या हातात राखून ठेवले आहे, व हिंदू, मुलसमान व पार्शी वगैरे निरनिराळ्या जातीतील लोकांच्या गुणदोषात कितीही अंतर असले तरी ह्या सर्वांस 'नेटिव्ह' या एकाच वर्गात घालून त्यांस जे काय अधिकार अथवा हक्क द्यावयाचे तेही सारखेच दले आहेत; सारांश राज्यकर्ते व प्रजा असे राजकीयदृष्ट्या दोनच वर्ग हल्ली हिंदुस्थानात आहेत असे म्हटले तरी चालेल. निरनिराळ्या जातीतील लोकांस आपली खरी स्थिती कळू लागेपर्यंत जातीजातींतील पूर्वापार चालत आलेली वैमनस्ये नष्ट व्हावयाची नाहीत हे खरे आहे; तथापि तसा दिवस येण्यास फार अवकाश लागेल असे हल्लीच्या चिन्हांवरून दिसत नाही. सर्व जातींतील सुशिक्षित लोक एकदिलाचे आहेत हे काँग्रेससारख्या संस्थांवरून व मुंबईतील दंग्याच्या हकीकतीवरून व्यक्त होत आहे व इंग्रज सरकारचे राज्य कांही दिवस राहिल्यास हे आमचे राजधर्मबंधुत्व उत्तरोत्तर वाढत जाऊन अखेरीस आम्ही व राज्यकर्ते असे दोनच लौकिकदृष्ट्या वर्ग होतील अशी आमच्या राज्यकर्त्यांची व आमची उमेद व आशा आहे; परंतु जे दोन वर्ग सांगितले त्यांची व्यावहारिक स्थिती एकमेकांहून फार भिन्न आहे. हमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंत सर्वत्र शांततेची ध्वजा फडकत आहे हे खरे; पण ही शांतता राखण्यास आमच्या भाकरीपैकी निम्मी भाकर राज्यकर्ते व त्यांचे व्यापारी बंधू यांस दरवर्षी द्यावी लागत असल्यामुळे आम्ही उत्तरोत्तर कंगाल होत चाललो आहो, व स्थिती कायम राहिल्यास 'आमचे पुढे होणार तरी काय?' याची विचारी मनुष्यास धास्ती वाटू लागली आहे. पूर्वीच्या काळी हिंदू, मुसलमान, शीख यांपैकी कोणाच्याही मनात

असले विचार आले असता जो तो आपापल्या जातीपुरते पाहत असे; परंतु तसा विचार आपणांस आता करता येत नाही, इतकेच नव्हे तर कोणी करूही देणार नाही. आमच्या राज्यकर्त्यांचे सामर्थ्य इतके जबर आहे की, वर सांगितलेल्या जातींपैकी कोणाचाही निरर्थक शिरजोरपणा ते चालू देणार नाहीत. सर्व जातींच्या व धर्मांच्या लोकांस जे काय करणे असेल ते त्यांनी एकदिलाने केले पाहिजे मग कोणाचे सामर्थ्य कमी असो किंवा जास्त असो, ते भेद लक्षात घ्यावयाचे नाहीत, इंग्रजी राज्याने हिंदुस्थानातील सर्व जातींच्या व धर्मांच्या लोकांची एक मोळी केली आहे व त्या मोळीचा बंध तुटून पुन: त्यातील लाकडे निरनिराळी होऊ नयेत अशी व्यवस्था करण्याचे सामर्थ्यही त्यांच्यात आहे. 'ब्रिटिश राज्यामुळे आम्ही एकत्र आलो, ब्रिटिश लोकांनीच आम्हास एकत्र होण्यास शिकवले,' असे जे ऑनरे. मि. दादाभाई वरचेवर उद्गार काढितात त्यातील रहस्यही हेच होय, हे कोणीही विसरता कामा नये. किंबहुना जो विसरेल तो घसरेल, किंबहुना तो पडेलच. या राजकीय स्थितीचे खरे स्वरूप व महत्त्व मि. दादाभाई यांनी जितक्या चांगल्या रीतीने ओळखले तितके ते दुसऱ्या कोणत्याही हिंदुस्थानाच्या मुत्सद्याच्या मनात बिंबले असेल की नाही याची वानवा आहे. आमच्या भोवती इंग्रजी राज्याची जी मिठी पडली आहे ती अभेद्य आहे. इतकेच नव्हे तर तिनेच आपणास एकत्र केले आहे. तिचे बंधन कायम असेल तरच आमचा सांधा बेमालूम जडेल अशी या महापुरुषाची दृढ खात्री झाली आहे.''

हिंदू, मुसलमान इत्यादिकांचे एकराष्ट्रीयत्व

दादाभाईंची ही भारताच्या राष्ट्रीय ऐक्याची ऐतिहासिक उपपत्ती टिळकांनी सर्वस्वी स्वीकारून आपला राजकीय ध्येयवाद उभारला. हिंदू-मुसलमान इत्यादिकांचे भारत हे एक राष्ट्र म्हणून निर्माण होत आहे, या एकराष्ट्रीयत्वाच्या शक्तीनेच भातर स्वतंत्र व स्वराज्यसंपन्न होईल असा पक्का कयास बांधला. हिंदू-मुसलमान इत्यादी समान हितसंबंधांचे नात्याने बांधलेल्या नागरिकांचे एक स्वतंत्र राष्ट्र निर्माण करण्याच्या उद्योगास टिळक लागले. गांधी, हेच वैचारिक सूत्र गृहीत धरून अखेरपर्यंत लढले. टिळकांनी लोकशाही स्वराज्य पक्षाचा जाहीरनामा १९२० साली काढला त्यातही याच हिंदू-मुसलमान ऐक्याच्या सूत्रानुसार 'हिंदू-मुसलमान ऐक्य' हा कार्यक्रमाचा भाग म्हणून समाविष्ट केला. या ठिकाणी ही गोष्ट विशेषपणे ध्यानात धरली पाहिजे की टिळक हिंदू-मुसलमान बेबनावाच्या चर्चेच्या संदर्भात हिंदू, मुसलमान व ब्रिटिश राज्यकर्ते असे तीन पक्ष निर्दिष्ट करतात, तो निर्देश पक्ष म्हणजे राजकीय पक्ष या अलीकडे रूढ झालेल्या अर्थाने नव्हे तर भांडणातील तीन बाजू या अर्थाने. कित्येक ठिकाणी 'हिंदुराष्ट्र', 'महाराष्ट्र हे राष्ट्र' अशीही शब्दावली वापरतात. त्यात 'राष्ट्र' शब्द राज्यशास्त्रातील प्रसिद्ध अर्थाने वापरलेला नसून सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांनी बांधलेला किंवा भाषिक ऐक्याने बांधलेला प्रादेशिक लोकसमूह एवढ्याच अर्थी वापरलेला आहे असे मानले पाहिजे, राजकीय अर्थाने नव्हे. तसाच 'हिंदुराष्ट्र' म्हणजेच सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांनी

बांधलेला एक लोकसमूह व महाराष्ट्र म्हणजे भाषिक व प्रादेशिक ऐक्याने एकवटलेला लोकांचा समूह, राजकीय अर्थाने नव्हे. भाषिक व प्रादेशिक वैशिष्ट्ये राहूनच सांस्कृतिक समानता कायम होते व त्याप्रमाणे सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये कायम राहूनही भिन्न सांस्कृतिक लोकसमूहाच्या राजकीय व राष्ट्रीय एकात्मतेला बाधा येऊ नये अशी टिळकांची धारणा होती व ती खऱ्या अर्थाने आधुनिक अमेरिका, ब्रिटन इत्यादी राष्ट्रांनाही लागू होते. परंपरागत हिंदुत्व किंवा एकभाषिक प्रादेशिकता यांनी भारताचे एकराष्ट्रीयत्व मर्यादित होऊ शकत नाही. हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन, पारशी, शीख, आदिवासी इत्यादी भारतात राहणारे एकराष्ट्रीयच होत. जातिभेद वा धर्मभेद यांच्या अतीत अशा नूतन ऐहिक राजधर्माने भारतास एकराष्ट्रीयत्व देणे आवश्यक आहे अशी टिळकांची धारणा होती व अशी धारणा सतत व्यक्त केली जाई. ते म्हणतात - ''हिंदुस्थान ही आमची मातृभूमी आणि देवता, हिंदुस्थानवासी हेच आमचे बांधव आणि वस्तुस्थिती; हे लक्षात आणून आमची राजकीय व सामाजिक स्थिती सुधारण्यासाठी एकनिष्ठपणाने व स्वार्थाकडे लक्ष न देता सतत परिश्रम करणे हाच आमचा राजधर्म आहे. भारताबाहेरच्या क्षेत्रातही हेच धोरण पूर्णपणे व्यक्त होत आहे; व त्यास (दादाभाईस) हल्ली जो सन्मान मिळत आहे त्यावरून या राजधर्माचा हिंदुस्थानभर लवकरच प्रसार होईल अशी आमची खात्री आहे.'' ('राजधर्माचे नवे उपदेशक')

इंग्रजी राज्याचे श्रेय आधुनिक जीवनदृष्टी

इंग्रजी राज्यामध्येच भारताला आधुनिक एकराष्ट्रीयत्व प्राप्त होण्याची मोठी सुवर्णसंधी मिळाली आहे. हे इंग्रजी राज्याचे श्रेय टिळक वारंवार निर्दिष्ट केल्यावाचून राहत नाहीत. इंग्रजी राज्याचे एवढेच श्रेय नव्हे तर इतर पुष्कळशा गोष्टीत जे श्रेय मिळाले आहे त्याची तपशीलवार दखल 'इंग्रजी राज्यामध्ये आम्हांस फायदा काय झाला' या लेखात (पृ. ५०) त्यांनी घेतली आहे. आधुनिक जीवनदृष्टी, लेखनस्वातंत्र्य, कायद्याचे राज्य, आधुनिक विज्ञानावर आधारलेला आर्थिक व औद्योगिक विकासाचा पाया, सार्वजनिक आरोग्य व आधुनिक शिक्षणामुळे प्राप्त झालेली लोकशाही स्वराज्याची कल्पना इत्यादी गोष्टी होत. उदारमतवादी ब्रिटिश संस्कृतीशी संबंध आल्यामुळे एक प्रकारची क्रांती घडून आली आहे व त्या क्रांतीच्या योगाने भारत या नव्या युगात प्रवेश करून स्वातंत्र्याकरिता झगडत राहील व स्वराज्य प्राप्त करून घेईल असा आत्मविश्वास टिळकांनी व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात : ''पाश्चात्त्य शिक्षणाच्या योगाने तद्द्वारा परिचित झालेल्या अनेक प्रकारामुळे आम्ही राजकीय हक्कांची मागणी केली व त्यासाठी राजकीय व्यवस्थेचाही विचार करू लागलो. आम्हाला राज्यकारभारात घ्या व आमच्या सल्लामसलती घ्या, तुमच्यातला हा दोष काढा, अमुक संग्रह करा, अमुक कर नको आणि तमुक नको, येथे तुम्ही चुकता, तिकडे तुमचे लक्ष पोचत नाही इत्यादी गोष्टी नीटपणे सरकारला सांगण्याचा आमचा हक्क आहे. हे तत्त्व आमच्या हल्लीच्या राजकर्त्यांनी कबूल केले आहे व त्याप्रमाणे प्रजेचे म्हणणे ऐकावयास मिळण्यास

त्यांनी आपण होऊन साधन तयार केले. वर्तमानपत्रांचे स्वातंत्र्य आणि उच्च शिक्षणाची सोय यांचा मुख्य हेतू हाच आहे.''

टिळकांच्या पुढील एक मुख्य प्रश्न - ''की इंग्रजी राज्यात शांतता असली तरी आमची स्थिती अत्यंत खराब आहे, दारिद्र्याची आमच्यावर अत्यंत पकड बसत चालली आहे. शौर्य, नीती, अभमान, साहस वगैरे राजतेजांचा लोप शोचनीय रीतीने कसा होत चालला आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे. अशा वेळी ही स्थिती सुधारावयास आता आम्हास काही मार्ग आहे काय असा प्रश्न उत्पन्न होतो.'' टिळकांनी राजकारणात प्रत्यक्ष प्रवेश केल्यानंतर, त्यांच्या राजकीय जीवनाच्या पहिल्या कालखंडात त्यांच्या मनाला छळणाऱ्या वरील प्रश्नांचे प्रथम उत्तर कसे मिळाले? त्यांची ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या उदार धोरणावर श्रद्धा होती. कारण भारताला खऱ्या अर्थाने जबाबदार राज्यपद्धतीचा हक्क देणे आवश्यक आहे ही गोष्ट अनेक ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्यांनी व ब्रिटिश राजकीय नेत्यांनी वारंवार बोलून दाखविली होती. त्यांना असे वाटत होते की ''आमच्या दु:स्थितीबद्दल विलायतच्या लोकांना समजावून दले पाहिजे. ३० कोटी प्रजेस न्याय द्या अशी त्यांच्या कानीकपाळी ओरड केली व ब्रिटिश पार्लमेंटमध्ये दादाभाईसारखे भारताचे मुखत्यार म्हणून निवडून आले आणि राजकीय सुधारणा क्रमाक्रमाने प्राप्त होऊ लागली. आमच्या मागण्यांपैकी सर्वच नाही तर बऱ्याच मंजूर करून ते परतले. सिव्हिल सर्व्हिसची परीक्षा हिंदुस्थानात होऊ शकली व स्थानिक स्वराज्याचा अधिकार देऊन आमच्या देशातील राज्यकारभारात आमची मतेही घेण्यात येऊ लागली. या सर्व गोष्टी न्याय्य आहेत व केव्हा ना केव्हा तरी आम्हाला न्यायच प्राप्त होईल हे खरे आहे. विलायतच्या लोकांच्या न्यायबुद्धीचे आम्हास आश्चर्य वाटते.''

ब्रिटिश राज्यकर्त्यांविरुद्ध असंतोष, टीका व काँग्रेसची स्थापना

जसजसा काळ पुढे लोटत गेला तसतसे ब्रिटिश सत्तेचे दुष्परिणाम वाढत गेले व येथील राजकीय दृष्टीने जागृत झालेले सुशिक्षित नवे नेते गोखले, रानडे, फेरोजशहा मेहता, बिपीनचंद्र पाल, लाला लजपत राय इत्यादी मंडळी भारताच्या राजकीय आकाशात तेजाने तळपू लागली. विशेष आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे ही की भारताकडे राजकर्मचारी म्हणून आलेले वेडरबर्न, ह्यूम इत्यादी उदारमतवादी व भारतीय जनतेबद्दल सहानुभूती बाळगणारे ब्रिटिश गृहस्थ भारतीय नेत्यांच्या सहवासात आले व ब्रिटिश राजवटीच्या बळकट व जुलमी पद्धतीचे दोषान्वेषण अधिक जिद्दीने, मोठ्या कळकळीने व अभ्यासपूर्ण रीतीने करू लागले. सर ह्यूम व वेडरबर्न यांनी पुढाकार घेऊन देशातील लोकांच्या साहाय्याने इंडियन नॅशनल काँग्रेस या महान संस्थेची स्थापना केली. ही संस्था भारताच्या राजकीय जागृतीचे सर्वश्रेष्ठ लक्षण ठरली. या संस्थेच्या शाखा देशभर पसरू लागल्या. त्यात वारंवार ब्रिटिश राजनीतीच्या दोषांचे आविष्कार होऊ लागले. त्यांचे पडसाद उठू लागले. ब्रिटिश राज्यकर्ते याची दखल घेऊ लागले, एवढेच नव्हे तर खुशीने वा नाखुशीने देशाच्या राजकीय

परिस्थितीचे संपूर्ण मूल्यमापन करण्याकरिता अखेर रॉयल कमिशन नेमण्यात आले. या कमिशनपुढे १८९७ साली महत्त्वाच्या साक्षी झाल्या. तयात गोपाळ कृष्ण गोखले यांची साक्ष फार प्रभावी ठरली. टिळकांनी केसरीत यासंबंधात एक विस्तृत लेख लिहिला. त्यात ते म्हणतात - ''इंग्रजी राज्याचा आमच्या लोकांवर काय परिणाम होत आहे यावर प्रा. गोखले यांची टीका कळकळीची आणि जोरदार आहे. ते म्हणतात की इंग्रजी राज्याचे जे परिणाम झाले ते हे की आमच्या सर्व तऱ्हेच्या महत्त्वाकांक्षा विरून जाऊन उंबरांतल्या किड्यांप्रमाणे आमची स्थिती झाली आहे. इंग्रजी राज्य म्हणजे एक रूळ असून तो आमच्या डोक्यावरून फिरवला जात आहे, व सर्वांची योग्यता एकसारखी परंतु क्षुद्र अशी होणार आहे; तरी स्वराज्याचे स्वत्व जे असते, तेज:पुंज जे असते, पाणी जे असते, ते आजच्या या स्थितीत नाहीसे झाले आहे.''

या परिस्थितीमुळे नैसर्गिक रीतीने जे विचार प्रकट व्हावयाचे ते देशाच्या वृत्तपत्रांमधून ब्रिटिश राजवटीविरुद्ध प्रकट होऊ लागले. याकरिता राजद्रोहाचा कायदा बदलल्याशिवाय गत्यंतर नाही असे राज्यकर्त्यांनी ठरवले. वृत्तपत्रांच्या स्वातंत्र्यावर नियंत्रण घालण्याचा राजकर्त्यांचा विचार स्पष्ट होऊ लागला. इंग्रजांच्या राज्यात लोकांच्या गाऱ्हाण्यांची दाद लागेल असे वाटेनासे झाले. अज्ञान, दारिद्र्य, विपत्ती, जुलमी कायदे व आर्थिक अवनती यांच्या योगाने जनता नि:सत्व होऊन अवनतीच्या तळाला कशी पोचली याची मीमांसा सुरू झाली.

साम्राज्यशाहीची मीमांसा

टिळक १८९९ मध्ये दोन वर्षांच्या कारावासातून सुटले व पुनश्च हरि:ॐ (४ जुलै १८९९, पृ. ९४) म्हणून राष्ट्राचे म्हणजे भारतीय जनतेचे ऋण आपणावर आहे अशा कृतज्ञतेच्या व कर्तव्यनिष्ठेच्या धारणेने स्वराज्यप्राप्तीच्या यत्नास लागले. ते 'पुनश्च हरि ॐ' या लेखात म्हणतात की, ''काँग्रेससारख्या संस्थेने आमच्या मनात ज्या आशा उत्पन्न केल्या आहेत त्या सफल करण्याच्या उद्योगास हरएक प्रकारे लागले पाहिजे.'' त्यांनी कारावासात असताना पश्चिमी साम्राज्यशाहीचे स्वरूप व कार्य यांचे आमूलाग्र चिंतन केले व बाहेर पडले तेव्हा मनाशी निर्णय केला की, गेल्या दोन शतकांत आधुनिक युरोपियन साम्राज्यशाह्यांचा पृथ्वीच्या सर्व खंडांवर विस्तार झालेला आहे व अजूनही ब्रिटिश साम्राज्यशाही विस्तारवादी असुरी महत्त्वाकांक्षेने प्रेरित होऊन आशियाई जग संपूर्ण पादाक्रांत करण्यास सरसावली आहे; ('खोटे कोण', 'आणीबाणीची वेळ', 'लॉर्ड कर्झनची कारकीर्द', 'तत्त्ववेत्ता व मुत्सद्दी' इ. लेख पाहा.) व ती भारताच्याच नव्हे तर आशियाई जनतेच्या किंबहुना सर्व मानवजातीच्या नैतिक व सांस्कृतिक अध:पाताचे कारण बनली आहे. टिळकांच्या साम्राज्यशाही मीमांसेत कार्ल मार्क्स व लेनिन यांच्या साम्राज्यशाही मीमांसेचेही निष्कर्ष अंतर्भूत होतात; परंतु या संदर्भात हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, कार्ल मार्क्सचे विचार त्यांच्या अध्ययनात आले होते,

असे म्हणता येत नाही. लेनिनची माहिती तेव्हा रशियाबाहेर नव्हती. ही त्यांची मीमांसा भारतीय परिस्थितीच्या व नेत्रांसमोर प्रत्यक्ष घडत असलेल्या साम्राज्यशाहीच्या इतिहासाच्या अनुभवातून निघाली आहे. त्यामुळेच आधुनिक साम्राज्यशाहीच्या विरोधी क्रांतीचा पहिला नेता ही पदवी टिळकांना प्राप्त होते, असे आधुनिक मानवेतिहासाला सांगावे लागेल. मार्क्स व लेनिन यांच्या मीमांसेत टिळकांनी भरही घातली आहे. ते थोर आध्यात्मिक तत्त्वचिंतक होते. त्यांनी असा सिद्धान्त मांडला आहे की, मानवी स्वातंत्र्याचा अपहार करणाराही स्वत: स्वातंत्र्य गमावतो; म्हणून जी राष्ट्रे प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष रीतीने साम्राज्यवादी बनली तीही मानवी स्वातंत्र्य गमावून बसत आहेत.

'पाच्छाहीपणा का गुलामगिरी' (पृ. १०६ ते ११२, १६ डिसें. १९०२) या लेखात ते म्हणतात : ''हल्ली पाश्चमात्त्य राष्ट्रांमध्ये इंपीरअ‍ॅलिझम्ची अथवा पाच्छाहीपणाची जी एक भयंकर लाट उसळली आहे व जिने मोठमोठ्या मुत्सद्दी, धीर व विचारी लोकांसही घेरून टाकले आहे, तिचे थोडक्यात स्वरूप सांगावयाचे म्हणजे आमच्या आंगात तुमच्यापेक्षा अधिक बळ आहे म्हणून तुम्ही आमचे वर्चस्व सर्वस्वी कबूल करून आमचे गुलाम म्हणून राहले पाहिजे अशा प्रकारची स्वत:च्या बलिष्ठपणाविषयीची आसुरी कल्पना होय... इंग्रज लोक हे जगाचे स्वामी, त्यांच्या सुखाकरिता उपभोग्य वस्तुंचा संग्रह म्हणून इतर देश परमेश्वराने निर्माण केले आहेत व यामुळे या परमेश्वराच्या लाडक्या लेकरांच्या बरोबरीचे हक्क इतर देशांतील लोकांस देणे हे आमच्या आकाशातील बापाच्या इच्छेविरुद्ध आहे; अशा प्रकारच्या कल्पना हळूहळू इंग्रजी समाजात पसरत चालल्या आहेत... यावर कोणी आम्हास असा प्रश्न करतील की, इंग्रजी राष्ट्रात संचार करीत असलेल्या या पाच्छाहीपणामुळे इतर देशांची हानी होऊन ते देश गुलामगिरीच्या चिखलात जरी अधिकाधिक रुतत गेले तरी त्यामुळे इंग्रजी राष्ट्राची तर उन्नती होईल ना? व होत असेल तर इंग्रजी मुत्सद्यांस दुसऱ्या राष्ट्रांच्या हिताहिताकडे पाहण्याची जरूर नाही; खरे आहे; पण सर्वांनी नेहमी एवढेच लक्षात ठेवले पाहिजे की, अधिकार व गुलामगिरी या काही नित्य परस्परविरोधी गोष्टी नाहीत... व जे राष्ट्र अधिकाधिक अधिकार मिळवीत चालले आहे त्यास ते त्याचप्रमाणे गुलाम बनत चालले आहे असे म्हणणे असंभवनीय नाही... इंग्रजी राष्ट्र अथवा समाज व्यक्तींचा समुदाय आहे व यातील प्रत्येक व्यक्तीस ज्यामानाने अधिकाधिक स्वातंत्र्य भोगता येईल त्या मानाने तो समाज गुलामगिरीपासून अलिप्त राहील. या दृष्टीने जर हल्लीच्या पाच्छाहीपणाच्या कल्पनेने इंग्रजी समाजातील व्यक्तिस्वातंत्र्य कमी होत चालले आहे असे दाखविता येईल तर ही कल्पना जसजशी अधिकाधिक बळावत जाईल तसतसे व्यक्तिस्वातंत्र्य कमी कमी होत जाणार हे उघड आहे. आणि पाच्छाहीपणा म्हणजे गुलामगिरीच होय, हे यावरून सहज सिद्ध होण्यासारखे आहे... मालक आणि चाकर हे शब्द जरी अन्योन्य प्रतियोगी असले तरी... या दोघांपैकी चाकर तेवढाच मात्र गुलाम असे नसून, मालक आणि चाकर हे दोघेही

गुलाम आहेत. जो मनुष्य दुसऱ्याला आपल्या ताब्यात ठेवण्याचा प्रयत्न करतो तो स्वत:च त्याच्या ताब्यात असणाऱ्या मनुष्याइतका आपण बांधला गेलेला असतो.''

असा शुद्ध तर्कशास्त्र पद्धतीने सिद्धांत मांडून टिळक दृष्टांताने तो स्पष्ट करतात - ''दूरवरच्या अंतरावरून पकडलेल्या वहमी गुन्हेगारांस कैद करून नेणाऱ्या व दंडाधिकाऱ्याच्या स्थानाकडे नेणाऱ्या प्रवासी पोलीस लोकांची रात्री अपरात्री काय स्थिती होते? रेल्वेचा प्रवास करीत असता पोलिसांना सतत जागृत राहावे लागते. कैद्यावर लक्ष ठेवावे लागते, त्यांच्या नैसर्गिक क्रियांच्यावेळी मदत करावी लागते वगैरे वगैरे. जिंकलेले राष्ट्र किंवा जिंकणारे राष्ट्र हे कैदी व पोलीस यांच्यासारखेच असतात.'' असे विस्ताराने सांगून त्याकरिता ब्रिटनमधील संसदीय निवडणुकींची व इतर उदाहरणे देतात; ते म्हणतात - साम्राज्यवादी सत्ता व दडपण व पैसा याचा वापर करून आपल्या कच्छपि असलेल्या बगलबच्चांची संसदेमध्ये भरती करून बहुमत मिळवितात. त्यामुळे तत्त्वज्ञ हर्बर्ट स्पेन्सर म्हणतो त्याप्रमाणे लोकशाहीचा नुसता देखावा मात्र शिल्लक राहतो. पैसेवाल्यांचे प्राबल्य तर वाढत चाललेच आहे; परंतु या सधन लोकांपेक्षाही लष्करी लोकांचे महत्त्व अधिकाधिक होत चालले आहे. लष्करी लोकांचे प्रस्थ इंग्लंडमध्ये माजल्यामुळे गोरगरबांवरील करांचा भारही सतत वाढत आहे. बुद्धीचा व उच्च शिक्षणाचा मान कमी होऊन लष्करी शिपाई बनण्याची इंग्रजी पोरांना हाव सुटली आहे. मानसिक शक्तीपेक्षा शारीरिक शक्तीचाच विशेष गौरव करण्यात येत आहे. विद्यापीठीय पंडित व बुद्धमान विद्यार्थी यांच्या पेक्षा क्रीडापटूंची वाहवा वृत्तपत्रांतून व सचित्र नियतकालिकातून अधिक होत असते. धर्मसंस्थेचाही अध:पात झाला आहे; धर्मोपदेशक गुरू प्रार्थना मंदिरांतून युद्धाच्या प्रवचनांवर भर देऊ लागले आहेत व ख्रिश्चन धर्माचे आचार्य आपणास सेनापती, कर्नल, कप्तान अशा पदव्या घेऊन लष्करी मानाबद्दलचा अभिलाष पुरा करून घेत आहेत. साम्राज्यवाद्यांना नित्य युद्धार्थ सज्ज राहावे लागते त्यामुळे स्पेन्सरने म्हटल्याप्रमाणे पार्लमेंट हे लष्करी खात्यास सर्व सामग्रीचा पुरवठा करणारे एक कमिसरिएटच बनल्यामुळे सभासदांचे व्यक्तिश: हक्क कमीतकमी होत आहेत. आणि पार्लमेंटच्या हातातील सत्ता दुबळी होऊन सालीसबरीच्या कुटुंबातील मुत्सद्दी सर्व सूत्रे हालवीत आहेत; यावरून इंग्रजी राष्ट्र अधिकाधिक गुलाम बनत चालले आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाही काय? इंग्रज लोक सुधारणेच्या माार्गावरून पुन: रानटीपणाच्या मार्गास लागत चालले आहेत ही गोष्ट कबूल करणे भाग नाही काय? राज्यलोभामुळे व पाच्छाहीपणामुळे इतर देशांचेच नव्हे तर स्वत: इंग्लंडचे नुकसान होत आहे व त्यापासून दूर राहणे हे इंग्रजी राष्ट्राचे कर्तव्य आहे. स्वत:चा व दुसऱ्याचा असे दोघांचेही गळे दोरीने एकत्र बांधले जात असता ती दोरी आवळण्याचा प्रयत्न करणे हे उभयतांसही श्रेयस्कर नव्हे. एवढ्यासाठीच इंग्लंडने जिंकलेल्या देशांना स्वातंत्र्याची जोड मिळवून देण्यास झटावे हेच हिताचे व नीतिदृष्ट्या भूषणास्पद आहे.''

'जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति' अशी तुकारामाची बैठक धरून टिळक साम्राज्यवाद्यांना श्रेयाचा मार्ग दाखवीत आहेत - ''आधुनिक साम्राज्यशाही नष्ट होणे हा केवळ भारतापुरताच प्रश्न नसून तो अखिल मानवजातीच्या हिताचा प्रश्न आहे; असा मानवतावादी विचार हा द्रष्टा एका ठिकाणी (निकराने एकमुखी मागणी करा- दि. ९ ऑक्टोबर १९१७, लेखांक पृ. १७५ ते १८१) मांडतो. तो म्हणतो - महायुद्धाने युरोपातील राजकीय विचारांत क्रांती घडवून आणली आहे व स्वातंत्र्य, समता, लोकमत इत्यादी प्रश्नांना महत्त्व आले आहे. भारताचे स्वराज्य हा काही विशिष्ट जातींपुरता किंवा भारतापुरताच प्रश्न नसून 'पृथ्वीच्या पाचही खंडांत पसरलेल्या ब्रिटिश साम्राज्याच्या किंबहुना मानव जातीच्या हिताचा प्रश्न आहे. हिंदुस्थानास त्यापूर्वीच स्वराज्याचे हक्क दले गेले असते, तर त्याचे स्वरूप वेगळे दिसले असते. असा विचार मनात आला म्हणजे हिंदुस्थानच्या स्वराज्याच्या मागणीत मानवजातीचा हितसंबंध कसा कसा ग्रथित झालेला आहे ते दिसून येईल.'' (पृ. १८१)

साम्राज्यशाहीच्या पाशातून मुक्त होणे ही भारताप्रमाणे आशियाचीही गरज आहे व आशियाच्या मुक्ततेत सर्व मानवजातीच्या आध्यात्मिक विकासाचा प्रश्न गुंतला आहे. अशा पारमार्थिक व राजकीय दृष्टिकोनातून प्रा. ओकाकुरा यांच्या एका उत्कृष्ट ग्रंथाच्या समीक्षेच्या संदर्भात ते आपले विचार मांडतात - ('पूर्वेकडील लोकांचे विचारैक्य' - दि. २८ एप्रिल १९०३, पृ. ११३ ते ११७) ''आशियाखंडातील लोकांचे विचारैक्य म्हणजे काय याचेच आधी पुष्कळास गूढ पडले; परंतु जगाच्या नकाशाकडे दृष्टी दिली असता आशियातील देशांस युरोपखंडातील राष्ट्रे कशी ग्राशीत चालली आहेत हे लक्षात येईल व ते लक्षात आले म्हणजे या ग्रासास पात्र झालेल्या देशांना असे काही सामर्थ्य आहे की नाही की जेणेकरून ही आपत्ती त्यांना टाळता येईल, असा कोणासही सहज विचार सुचणार आहे. फार प्राचीन काळापासून युप्रेटिस, सिंधु, गंगा, ब्रह्मपुत्रा व हो-हांग-हो या नद्यांचे काठी आशियातील राष्ट्रांच्या सुधारणेचा ध्वज फडकलेला आहे. अशोक राजाचे वेळी हिंदुस्थानात व सिरिया पॅलेस्टाईनपर्यंत एकीकडे व दुसरीकडे चीन-जपानपर्यंत हिंदू धर्माच्या छायेखाली वाढलेल्या बौद्ध भिक्षुंनी व उपदेशकांनी दोन्ही समुद्रांचा मानदंड असल्याप्रमाणे बौद्धधर्माचा दंड पसरून दिला. केव्हा ना केव्हा तरी चीन, ब्रह्मदेश, हिंदुस्थान आणि जापान या राष्ट्रातील 'आपण लोक एक आहोत' ही कल्पना कोणाही स्वतंत्र विचाराच्या पुरुषाचे डोक्यात आल्यावाचून राहिली नसती व तीच कल्पना प्रा. ओकाकुरा यांनी आपल्या ग्रंथात मांडली आहे. चीन व तिबेट या राष्ट्रांना हमालय पर्वत हिंदुस्थानापासून वेगळे करतो, हे खरे आहे पण त्या अत्युच्च पर्वतासही या दोन राष्ट्रातील विचारैक्य मोडवले नाही, हिंदुस्थान, चीन व जपान हे एकाच पंख्याचे भाग आहेत असे पंख्याचे रूपक प्रा. ओकाकुरा यांनी मांडले आहे.''

''पाश्चिमात्य राष्ट्रांची धाव ज्याप्रमाणे सुखोपभोगांकडे आहे त्याप्रमाणे पूर्वेकडील लोकांची नाही व आयुष्य सुखात घालविण्याच्या साधनांपेक्षा आयुष्याचे परिणामी साफल्य कसे होईल हाच विचार त्यांच्या डोळ्यापुढे नेहमी उभा असतो. आज जगात प्रचलित असलेले सर्व धर्म पूर्वेकडे म्हणजे आशिया खंडातील राष्ट्रांमध्ये प्रथमत: का निपजले याचे बीजही वरील भेदात आहे हे प्रा. ओकाकुरांचे म्हणणे बरोबर आहे. पूर्वेकडील राष्ट्रांतील लोकांमध्ये पाश्चमात्य राष्ट्रांतील लोकांपेक्षा विलक्षण असे जर एखादे विचारैक्य असेल तर ते वर निर्दिष्ट केलेलेच होय. जपानसारख्या स्वतंत्र राष्ट्रातील एका मर्मज्ञ विद्वानास पूर्वेकडील राष्ट्रांमध्ये असलेल्या ऐक्याची अशा रीतीने एकदा प्रचीती आल्यावर लवकरच त्यास 'सर्व ब्रह्ममयं जगत्' असे वाटू लागल्यास त्यात काही नवल नाही.''

टिळक अशा तऱ्हेने अध्यात्मवादी विचार सांगत असताना त्यांना पश्चमी ऐहिक भौतिक सुखवादी संस्कृतीची छाप जपानसारख्या अध्यात्मवादी परंपरेच्या देशावरही पडत आहे याची दु:खद जाणीव होऊन ते त्याची दखल घेतात नि नंतर म्हणतात - ''पाश्चिमात्य राष्ट्रांनी पूर्वेकडील राष्ट्रांतील हे विचारैक्य मोडून टाकून त्यास साम्राज्यशाही बंधनात कायम जखडून ठेवणे जरूर व शक्य आहे व असाच ईश्वरी संकेत आहे असे म्हणण्यापर्यंत काही पाश्चमात्य ग्रंथकारांची मजल येऊन ठेपली आहे; परंतु ज्या विचारैक्याला हिमालय पर्वत आड येऊनही बाधा झाली नाही ते विचारैक्य बुडवलेल्या भोपळ्याप्रमाणे केव्हा ना केव्हा तरी पाण्याच्या सपाटीवर तरंगून दृक्प्रत्ययास येईल हे निश्चित आहे. भगवद्गीतेत सांगितल्याप्रमाणे भेदातही साम्य पाहणारी अशा प्रकारची दृष्टी कालांतराने प्रसार पावेल, फारशी पंचाईत पडणार नाही, असा ऐतिहासिक अनुभव आहे.'' टिळक पाश्चात्त्यांना इशारा देताना दुसरीकडे लिहितात - (खोटे कोण,? २१ फेब्रु. १९०५, पृ. ११८) ''युरोपियन राष्ट्रांत जर सत्याचा अभमान वाढला असेल तर तो एशियात उत्पन्न झालेल्या ख्रिस्ती धर्मामुळेच वाढलेला आहे. किंबहुना ख्रिस्त, महंमद, श्रीकृष्ण, बुद्ध व कन्फ्यूशस् वगैरे जे धर्मप्रवर्तक झाले ते सर्व एशियातच उत्पन्न झाले असून एकही युरोपात जन्मला नव्हता हे युरोपियन राष्ट्रांनी लक्षात ठेवले पाहिजे.''

भारतीय पारतंत्र्याचे सर्वांगीण स्वरूप टिळकांनी थोडक्यात मांडून औद्योगिक पारतंत्र्य हे ब्रिटिश साम्राज्यशाहीखाली भारतास कसे प्राप्त झाले आहे याची सविस्तर मीमांसा 'औद्योगिक पारतंत्र्य' (पृ. २७४ ते २७६), 'यापेक्षा जास्त अन्याय तो कोणता?' (पृ. २७७ ते २८०), 'दोन चांगली पुस्तके' (पृ. २८५ ते २९५), 'आमचे उद्योगधंदे कसे ठार झाले'? (पृ. २९६ ते ३०४) या केसरीतील लेखांमध्ये केली आहे. त्याप्रमाणे भारतीय शेतकीच्या धंद्याचा, शेतकरी समाजाचा व ग्रामीण अर्थव्यवस्थेचा ऱ्हास व अवनती होऊन शेतकरी कर्जबाजारी व भुकेकंगाल कसा झाला व या शोकांतिकेस ब्रिटिश राजकीय अर्थनीती कशी सर्वथा कारण झाली याचे हृदयविदारक चित्र 'शेतकऱ्यांचा कायदा', 'हिंदुस्थानातील शेतकरी लोकांस खरोखर बंड करावे लागेल काय?', 'शेतकऱ्यांच्या कमिशनाने काय केले?',

‘शेतकऱ्यांच्या कमिशनाने सुचवलेले उपाय’ या लेखांमध्ये (पृ. २५९-२७३) रेखाटले आहे. हिंदुस्थानच्या आर्थिक अवनतीची संपूर्ण जबाबदारी ब्रिटिश अर्थनीतीवर कशी आहे याचे अर्थशास्त्रोक्त पद्धतीने हृदयाला खेचणारे व बुद्धीला वेधणारे विवरण टिळकांनी तर्कशुद्ध व प्रसन्न साहित्यिक शैलीने या लेखांमध्ये केले आहे.

सर्वांगीण पारतंत्र्याची सूत्रमय मांडणी करताना ते म्हणतात -

‘‘या आपल्या संसारात पारतंत्र्य अनेक प्रकारचे आहे. राजकीय पारतंत्र्य, धार्मिक पारतंत्र्य, औद्योगिक पारतंत्र्य आणि सामाजिक पारतंत्र्य, असे स्थूल मानाने या पारतंत्र्याचे भेद करता येतील. आता हल्लीची परिस्थिती पाहिली असता आपण राजकीय पारतंत्र्याचा विचार राष्ट्रीय परिषदेमध्ये, वर्तमानपत्रांमध्ये व सभांतून बराच करीत आहो असे दिसेल. धार्मिक पारतंत्र्य, विचारपारतंत्र्य व सामाजिक पारतंत्र्य यांचाही खल इंग्लिश लोकांचे राज्य स्थापन झाल्यापासून सुरू झाला आहे व सुधारक आणि नवविद्वेषी असे समाजामध्ये दोन पक्ष उत्पन्न होऊन उभयतांमध्येही मोठा संग्राम माजून राहिला आहे. या गोष्टी अर्थातच अत्यंत इष्ट होत. म्हणजे पूर्वोक्त पारतंत्र्याविषयी कडाक्याची भांडणे होत आहेत हा प्रकार आम्हांस फारच चांगला वाटतो. कारण उघडच आहे की, एकदा वाद उभा राहिला म्हणजे जुन्या गोष्टीत चांगला अंश किती, त्याज्य भाग किती, अथवा नव्यामध्ये घेण्यासारख्या गोष्टी कोणत्या व अनादर करण्यासारख्या गोष्टी किती यांचा वादामध्ये निकाल होऊन सामान्य जनास अथवा आग्रहशून्य लोकांस ‘वादे वादे जायते तत्त्वबोध’ या न्यायाने कोणते घ्यावयाचे, कोणते टाकावयाचे या गोष्टींचा तत्त्वबोध होऊन उत्तरोत्तर त्यांचे वर्तन सुधारत जाते, आणि वादाच्या सवयीने बुद्धीस कुशाग्रत्व येऊन विचार करण्याचा सराव राहतो. या विवेचनावरून वाद होणे हे इष्ट आहे, असे सहजच कळून येईल. आता राहल्यांपैकी औद्योगिक पारतंत्र्य अथवा उद्योगासाठी दुसऱ्याच्या तोंडाकडे बघत बसणे या अनिष्ट अवदसेबद्दल आपल्या लोकांत जितकी चर्चा होऊ लागावी, तितकी अजून झाली नाही हे आपणा सर्वांसच अहितकर होय.’’

श्री. दादाभाई नौरोजींचे 'Poverty and Unbritish Rule in India' म्हणजे हिंदुस्थानातील दारिद्र्य आणि इंग्रज लोकांचे शीलास न शोभणारी राज्यपद्धती हे पुस्तक व विल्यम डिग्बी 'Prosperous India' यांचे म्हणजे भरभराटलेले हिंदुस्थान असे व्याजोक्तीने नाव दिलेले पुस्तक अशी दोन पुस्तके १९०१ साली प्रसिद्ध केली. या पुस्तकांचे सारग्रहणात्मक दोन लेख टिळकांनी लिहिले. भारताचे भयंकर आर्थिक शोषण ब्रिटिश राज्यतंत्रामुळे होत आहे व ते थांबवण्याकरिता आवश्यक एकच उपाय म्हणजे स्वराज्य होय. या दोन मुद्यांची मांडणी सुसंगत रीतीने करून त्याकरिता जीवनभर लढा दादाभाईंनी भारताच्या इतिहासात प्रथम दिला याची दखल टिळकांनी अनेक ठिकाणी वारंवार घेतलेली आहे. या लेखांमध्येही प्रारंभीच त्यांनी नितांत आदरपूर्वक दादाभाईंचा उल्लेख केला आहे.

ते म्हणतात - ''दादाभाई नौरोजी यांनी आपला देह हिंदुस्थानच्या कल्याणाकरिता अर्पलेला असून इंग्रजांसारख्या बलाढ्य व सुशिक्षित सार्वभौम राज्यकर्त्यांच्या अमलाखाली हिंदुस्थान देश इतका दरिद्री का झाला याची अर्थशास्त्रदृष्ट्या सोपपत्तिक खरी कारणे विलायतेतील इंग्रज लोकांस समजून देऊन त्यांच्या हातून हिंदुस्थानचे काही कल्याण झाल्यास पाहावे या सद्हेतूने ते आयुष्याची शेवटची पंधरा वीस वर्षे स्वदेशाचा व स्वकीयांचा त्याग करून परदेशात एकनिष्ठपणे काढीत आहेत हे सर्वांस श्रुत आहेच. किंबहुना राजकीय बाबतीत खटपट करणाऱ्या हिंदुस्थानातील सुशिक्षित वर्गाचे पुढारीच नव्हे तर त्यातील महर्षी ही संज्ञा दादाभाई नौरोजी यांसच लागू पडते.'' दादाभाई नौरोजी यांच्यासंबंधी टिळकांनी जेव्हा जेव्हा लिहले तेव्हा तेव्हा मनोभावाने असाच स्तुतसुमनांचा 'महापुरुष', 'अनन्य देशभक्त', 'स्वराज्याचा देवदूत' इत्यादी विशेषणांनी गहिवरून वर्षाव करून अपरंपार कृतज्ञता व्यक्त केली आहे.

विल्यम डिग्बी, टिळकांनी उद्धृत केल्याप्रमाणे, साम्राज्यशाही पिळवणुकीचे वर्णन असे थोडक्यात करतात की, या देशात १) गावोगाव पूर्वीपासून धान्यपुरवठा करणारी भरलेली पेवे नाहीशी होत चालली आहेत; २) सोन्यारुप्याचे दागिने किंवा त्या रूपाने आलेली शिल्लक बहुतेक नष्ट झाली आहे; ३) लोकांचे निरनिराळ्या प्रकारचे समुद्रातील किंवा जमिनीवरील उद्योगधंदे नाहीसे होऊन सर्वजण शेतकीवर येऊन पडले आहेत; ४) ज्या गलबतांच्या योगाने देशातील धान्य किंवा उत्पन्न परदेशात जाते ती गलबतेदेखील परकीयांनी बांधलेली व परकियांनी चालवलेली आहेत व त्यांचा फायदा परकीयांकडेच जात आहे; ५) नीळ, चहा, कॉफी वगैरे ज्या नव्या उत्पन्नाच्या बाबी आहेत, त्या सर्व परकीय भांडवलाने परकीय लोकांच्या फायद्याकरिता चाललेल्या आहेत; ६) व्यापार किंवा मोठमोठे उद्योगधंदे हे सर्व किंबहुना किफायतीचा सर्व रोजगार या देशात परकीयांच्या हातात आहे आणि ७) राज्यकारभारातील मोठमोठ्या पगाराच्या वा हुद्याच्या नोकऱ्या सर्व परदेशातील लोकांच्या ताब्यात आहेत; या सर्व गोष्टी ध्यानात घेतल्यास या देशास भीक लागून एक वर्ष पाऊस न पडताच लोक अन्नान्न दशेस लागले तर त्यात नवल काय?

या संदर्भात टिळक म्हणतात, ''इंग्रजी राज्यामुळे हिंदुस्थान देशास दारिद्र्य व दुर्बलता ही कशी प्राप्त झाली, देशाचे राष्ट्रीयत्व नाहीसे होऊन त्यात मुत्सद्दी योद्धे, विद्वान आणि साहसी पुरुष निपजण्याची अजबात कशी बंदी झाली, राष्ट्राच्या मानसिक व आधिभौतिक संपत्तीचा कसा ऱ्हास होत गेला आणि चोहों बाजूने आम्ही हिंदुस्थानवासी लोक हतवीर्य आणि उत्साहहीन होऊन अक्काबाईच्या फेऱ्यात कसे सापडलो हे विलायतेतील लोकांस व आमच्या राजकर्त्यास स्पष्टपणे कळविणे जरूर होते; ते काम या दोन पुस्तकांनी केले आहे.''

ही साम्राज्यशाही शोषणाची व त्यामुळे होणाऱ्या देशाच्या मानसिक व आर्थिक अधोगतीची उपपत्ती टिळकांना तत्पूर्वी पुष्कळ वर्षे माहीत होती; परंतु त्याचे सप्रमाण संपूर्ण

विवरण वरील दोन पुस्तकात मांडले तसे पूर्वी एकत्रित कोणी मांडले नव्हते. टिळकांनी तत्पूर्वी त्याच प्रकारचा विचार भिन्न भिन्न संदर्भात वेळोवेळी मांडलेला आढळतो. 'राणीसरकारचा जयजयकार' (दि. २२ जून १८९७, पृ. ८०-८६) हा लेख उदाहरणार्थ वाचकांनी पाहावा. हा लेख त्यांनी महाराणी व्हिक्टोरिया हिच्या राज्यारोहणाच्या साठाव्या वार्षिक उत्सवाच्या नमित्ताने लिहिला आहे. या लेखाच्या प्रारंभी ते म्हणतात -

''ज्या राष्ट्राच्या (म्ह. ब्रिटनच्या) राज्याचा विस्तार गेल्या साठ वर्षांत पाऊणपटीने वाढला आहे, त्यातील लोकसंख्या तितक्याच अवधीत दुप्पट जास्त झाली आहे व ज्याची संपत्ती तिप्पट व व्यापार साठ वर्षांपूर्वी होता त्याच्या नऊपट जास्त झाला आहे, त्या वैभवाच्या शिखरास चढलेल्या राष्ट्रातील लोक आपल्या (व्हिक्टोरिया) राणीच्या जुबिलीच्या निमित्ताने आपल्या उत्कर्षाबद्दल प्रचंड उत्सव करीत आहेत. आता इतक्या अवधीत हिंदुस्थानच्या स्थितीत काय अंतर झाले आहे ते पाहू. आमच्या अलंकारशास्त्रात असा एक नियम आहे की, रावणाचे बरेचसे वर्णन केले म्हणजे रामचंद्राचे फारसे वर्णन करावे लागत नाही. फक्त अशा अशा शत्रूस त्याने जिंकले असे म्हटले म्हणजे त्याच्या पराक्रमाचे सहजच वर्णन होते. हाच न्याय प्रकृत स्थलीही लागू पडतो. इंग्लंडचा अफाट राज्यविस्तार, व्यापार व वैभव वर्णन केल्यावर तेथील लोकांच्या अंकित देशांपैकी हिंदुस्थान हा एक गरीब देश आहे असे म्हटले म्हणजे मार्मिक वाचकांस आमच्या स्थितीचे आणखी वर्णन करण्याची जरूरी नाही. आमचे राज्यकर्ते मोठे हुशार, दक्ष, बुद्धिमान आणि नऊ कोटी नव्हे तर नऊशे नऊ कोटीहूनही अधिक नारायण आहेत एवढीच काय ती आम्हांस आनंद मानण्यासारखी गोष्ट आहे. बाकी हिंदुस्थानच्या स्थितीकडे पाहिले म्हणजे आमच्या वैभवाचा नव्हे तर ऱ्हासाचा हा साठावा उत्सव आहे असेच म्हणणे भाग पडते.''

टिळक केसरीचे संपादक म्हणून देशाच्या आर्थिक अवनतीवर लिहू लागले तेव्हा प्रथम त्यांनी ग्रामीण जीवनाच्या दुर्दशेवर क्ष-किरण टाकून साम्राज्यशाही शोषणाचे भयानक स्वरूप दाखविण्यास प्रारंभ केला. कारण भारताचा सामान्य माणूस बहुसंख्येने ग्रामीण भागांत भरलेला आणि त्याची दुर्दशा म्हणजेच राष्ट्राची दुर्दशा असे समीकरण त्यांनी आपल्या मनापुढे मांडले होते. त्याचे प्रत्यंतर त्यांच्या स्वदेशी व बहिष्कार या कार्यक्रमावरील लेखांमध्ये पुन: पुन: मिळते. सामान्य जनांचे जीवनमान उन्नत झाल्याशिवाय कोणत्याही राष्ट्राची उन्नती झाली असे ते मानीत नाहीत. वर्गहीन सामाजिक समतेचा जरी ते पुरस्कार करीत नसले वा समाजवादी परिभाषेमध्ये बोलत नसले तरी त्यांच्या कल्पनेतील संपन्न राष्ट्र म्हणजे मानसिक व भौतिक संपन्नतेचा उपभोग घेणारा सामान्यजनांचा समाज आहे. ते चातुर्वर्ण्याच्या तत्त्वाचा पुरस्कार करतात हे खरे आहे; परंतु त्या चातुर्वर्ण्यात जातिभेद वा आर्थिक दु:स्थितीतला शूद्र येत नाही. बोल्शेविक क्रांतीनंतर चातुर्वर्ण्य तत्त्वाचा पुन: विचार केला पाहिजे असेही ते एका ठिकाणी म्हणतात. यावरून बोल्शेविक क्रांतीनंतर

दोनच वर्षांमध्ये ते आपल्या तात्त्विक विचारांचे पुन: संशोधन करण्यास तयार होतात हे अष्टावधानी व मानवतावादी चित्ताचे गमक आहे.

शेतकऱ्यांच्या दु:स्थितीचे वर्णन करताना त्यांच्या अंगावर काटा उभा राहतो; ते म्हणतात -

''हिंदुस्थानातील एकोणीस-विसांश लोकांचा उदरनिर्वाह परोक्ष किंवा अपरोक्ष रीतीने जमिनीवर चालतो; पण त्या जमिनीची लागवड करणाऱ्या शेतकरी वर्गास कोण विपन्नावस्था प्राप्त झाली आहे याचा विचार केला म्हणजे आंगावर काटा उभा राहतो. घरात अठरा विश्वे दारिद्र्य! कर्जाचा बोजा डोईवर इतका की, घरदार-गुरेढोरे गहाण पडली तरी सालअखेर कशी मजल पोचेल ह्याची पंचाईत! सरकारदस्त तर दरवर्षास तारखेच्या तारखेस भरला पाहिजे, नाहीतर जमिनीचा लिलाव होण्याची पाळी यावयाची. त्यात अवर्षण, टोळधाड वगैरे अवांतर अरिष्टे अलीकडे वरचेवर कृपादृष्टी करू लागल्यामुळे दोनचार वर्षांनी यमस्वरूपी दुष्काळ दत्त म्हणून उभा आहेच! वर्षातून आठ महिने उपासमार सोसून केवळ पुढच्या हंगामाच्या आशेवर कसे तरी जीवित कंठावे, व शेवटी ऐन वेळी पावसाने टाळा दिला म्हणजे सावकारांचे घर पाहावे अशी बिचाऱ्या शेतकऱ्यांची स्थिती पाहून कोणास बरे कीव येणार नाही? पूर्वी अशा प्रसंगी सावकार लोक उदारपणाने शेतकऱ्यास मदत करीत, व वेळी राजेलोकही सूट देत; पण अलीकडे तेही मार्ग बंद झाले. शेतकऱ्यांचा कायदा झाल्यापासून सावकार कर्ज देईनातसे झाले, कारण आपले पैसे परत मिळतील असा त्यांना मुळीच भरवसा नाही. सरकार तर बोलून चालून व्यापारी, तेव्हा सुटीची गोष्टच नको. पाऊस असो वा नसो, पीक येवो अगर न येवो, शेतकरी व त्यांची मुले-माणसे उपाशी मरोत किंवा तुरुंगात जावोत, सरकारदस्त नेमलेल्या तारखेच्या आत कचेरीत भरलाच पाहिजे. यंदा सोलापूर जिल्ह्यात दुष्काळ इतका आहे की, सध्याच लोक दोन पैशाला गाई-बैल विकू लागले, तरी सरकार देणे थकले काय ते तेवीस रुपयेच! आणि ही स्थिती येण्याला कारण सावकार लोकांचा जुलूम अशी सरकारची पक्की समजूत झाली! तेव्हा सावकारांच्या त्रासापासून शेतकऱ्यांचे रक्षण करण्याकरिता म्हणून सरकाराने शेतकऱ्यांचा कायदा केला; पण त्यापासून उपयोग काही एक न होता ज्यांच्या हिताकरिता तो करण्यात आला त्यांचे हाल वाढतच चालले. सावकारांचा जाच कमी व्हावा म्हणून सरकारने पतपेढ्या काढल्या, व स्वत:च सावकारी करण्यास सुरुवात केली; तरी शेतकऱ्यांचा कर्जबाजारीपणा वाढत्या दिशेलाच आहे. इतकेच नाही तर शेतकऱ्यांचे दारिद्र्य कमी करण्याकरिता जो कायदा केला तोच उलटा त्यांना घातक होतो अशी लोकांची ओरड आहे.

...शेतकरी, सावकार व सरकार. कोणत्याही व्यवस्थेने या तिघांचे हित होईल तर ती उत्तम; पण हल्ली तिघांचेही नुकसान होत आहे. रयतेच्या पाठीस तर हाल लागले आहेत. या सर्व अरिष्टाला कारण सावकार अशी पुष्कळांची समजूत असल्यामुळे त्याची कोणाला कीव येत नाही; पण ही चूक आहे. वस्तुत: सावकारावांचून रयतेचे चालावयाचेच नाही. शेतकीस

लागणारे भांडवल तो पुरवितो; पण कर्जदार बुडाला की तो बुडालाच; इतकेच नाही तर ते भांडवलही पुष्कळदा त्याचे नसून त्याने दुसऱ्या मोठ्या पेढीवरून आणलेले असते. शेतकरी एखादेवेळेस सुटून जातो; पण तो मात्र मध्येच बुडतो. म्हणूनच सर रेमंड वेस्टसाहेबांनी म्हटल्याप्रमाणे दिवाणी तुरुंगात या सावकारांचाच विशेष भरणा आढळतो. बरे सरकारचाही फायदा होतो असे नाही. सार्वजनिक कामे पुष्कळ करावयाची असतात; पण वसुलीची रक्कम कायम. तेणेकरून दुष्काळाच्या वर्षी सूट मदत म्हणून तोटा येतो व सुकाळी मात्र काही फायदा होत नाही. वसूल रुपयांनी आल्यामुळे बट्टा पडतो तो निराळाच. एकंदरीत हल्लीच्या रीतीने सर्वांचेच नुकसान होते. रयतेची नेहमी हातातोंडाशीच गाठ असल्यामुळे जमिनीत सुधारणा करण्यास त्याला सामर्थ्य नाही व उत्तेजनही मिळत नाही.

...इंग्रज सरकारच्या अमलातील शांतता अगदी तारीफ करण्यासारखी अवर्णनीय आहे खरी; परंतु ती शांतता विकत घेण्याकरिता आम्हांस आपल्या भाकरीपैकी अर्धी भाकर मोठमोठ्या इंग्रजी कामगारांच्या अगर गोऱ्या शिपायांच्या भरीस घालून अर्काटच्या वेढ्यात ज्याप्रमाणे तांदूळ सोल्जरांस आणि पेज नेटिव शिपायास खाऊन राहाण्याचा प्रसंग आला होता तसा अर्धपोटी अगर एका जेवणाने दिवस काढण्याचा हिंदुस्थानच्या कोट्यावधी प्रजेवर प्रसंग येऊन ठेपला आहे! सन १८९१ साली जी खानेसुमारी झाली त्यावरून असे आढळून येते की, लोकसंख्येचे मान सरासरीने दर चौरस मैलास २० या प्रमाणाने सर्व हिंदुस्थानभर १८८१ पासून १८९१ पर्यंच्या दहा सालात वाढले आहे; परंतु लागवडीची जमीन त्या मानाने वाढली नाही. तिकडे राज्याचा खर्च उत्तरोत्तर एकसारखा वाढत चालला आहे. अर्थात त्याच मानाने रयतेवरचे कराचे ओझेही वाढत चालले आहे हे सरकारी रिपोर्टावरून प्रत्यक्ष होत आहे. वाढती लोकसंख्या, बुडता व्यापार, सरकारचा अवाढव्य होत असलेला खर्च, आणि उत्तरोत्तर नि:सत्त्व होत चाललेली जमीन, यामुळे हिंदुस्थानची इंग्रजी राज्याखाली काय स्थिती होईल याची कोणाही विचारी मनुष्यास सहज भीती पडेल.

... शेतकीची नकृष्टावस्था म्हणजे आमच्यासारख्यास साऱ्या राष्ट्राचीच नकृष्टावस्था होय. आम्ही इंग्रज सरकारच्या चातुर्यास, वैभवास आणि कर्तबगारीस, दुवा देऊन त्यांचे गुण गाऊ व त्यांचेच राज्य चिरकाल हिंदुस्थानावर राहो अशी इच्छा बाळगू; पण दुपारची वेळ कठीण आहे. राष्ट्रातील लोकांस पुरेल इतके धान्य देशातल्या देशात उत्पन्न होण्याची पंचाईत पडू लागली व इतर उद्योगधंदे करून त्यात उत्पन्न झालेला माल परदेशी नेऊन त्याचा मोबदला त्या देशातून इकडे धान्य आणण्याची सोयही नाहीशी झाली म्हणजे वेळ कठीण आहे. राष्ट्रातील हजारो अथवा कोट्यावधी शेतकरी केवळ इंग्रज सरकारचे राज्य सुखशांततेचे आहे म्हणून दुष्काळ आल्याबरोबरच सुखाने मरण्यास तयार होतील असे नाही. अथवा निरुपयोगी झालेल्या घोड्याप्रमाणे सरकारचे हातूनही त्यास गोळी घालून संसारयातनेतून मुक्त करण्याचे धारिष्ट्य व्हावयाचे नाही. मग हे लोक करणार काय? एकदा हे भिकार देशावर अनावर सुटले म्हणजे मग लक्षावधी बागनेटांनीही त्यांचा प्रतिकार होणे

वाय १८२-९

अशक्य आहे. जिकडे तिकडे एकच कल्होळ होईल आणि या झंझावातापुढे लहान मोठी सर्व झाडे ह्यूमसाहेबांनी आपल्या सरक्युलरात लिहिल्याप्रमाणे जमीनदोस्त होतील!

... बंगाल्यातील शेतकरी दोनदा जेवावयास मिळाले म्हणजे आपणांस कृतकृत्य समजतात व बहारप्रांतातील (शेकडा ४० टक्के) शेतकऱ्यांस अन्नही पुरे पोटभर मिळत नाही असे या ठरावात लिहिले आहे. मुंबई इलाख्यासंबंधाने लिहिताना दक्षिणेतील एक-तृतीयांश मुलूखभर दुष्काळाची भीती असते व रत्नागिरीकडे घाटाजवळील शेकडा नव्वद लोकांस आंबे, फणस अगर भाजीपाला याखेरीज काही महिने दुसरे काही खावयास मिळत नाही असे म्हटले आहे. मद्रासेत काही काही जिल्ह्यांतून अशीच उपासमार चालते असे तेथील कलेक्टरांनी कळवले आहे व इलाख्यातील इतर जिल्ह्यांतूनही दरवर्षाचे उत्पन्न त्या वर्षास जेमतेम पुरते असे त्या त्या जिल्ह्यातील कामगारांचे म्हणणे आहे. सारांश, सर्व हिंदुस्थानभर शेतकऱ्यांचे खाण्यापिण्याचे हालच आहेत असे म्हटले तरी चालेल. सुबत्ता असली म्हणजे सरासरी मोठ्या माराकुटीने या वर्षाचे पीक त्या वर्षास पुरेसे होते. एखादे वर्षी पावसाने डोळे वटारले म्हणजे लागलीच निम्मे किंवा तृतीयांश लोक दुष्काळाच्या सपाट्यात सापडून त्यापैकी बरेच परलोकाच्या मार्गास लागतात...''

स्वदेशी व बहिष्कार

साम्राज्यशाही विरोधी प्रतिकारात्मक आंदोलनाची सुरुवात स्वदेशी व बहिष्कार या कार्यक्रमापासून झाली. स्वदेशी, बहिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षण व स्वराज्य ही टिळकांची चतु:सूत्री भारताच्या स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात कार्यक्रमाची सूचक आहे; त्यात पाचवे सूत्र सत्याग्रह हे गांधींनी नंतर भरीस घातले. भारताच्या स्वातंत्र्य-आंदोलनातील आर्थिक दृष्टिकोन हा एक मूलभूत दृष्टिकोन आहे हे विसरता कामा नये. स्वराज्याच्या आंदोलनाच्या प्रवर्तक विचारांपैकी तो एक विचार आहे. त्यासंबंधात टिळक 'औद्योगिक पारतंत्र्य' (पृ. २७४-७६) या लेखात म्हणतात की, ''हे औद्योगिक पारतंत्र्य व या पारतंत्र्याचे पूर्ण स्वरूप यांची ओळख आपण करून घेत नाही या कारणाने ही पारतंत्र्याची बेडी आपल्यास विशेषच जखडीत आहे ही गोष्ट मात्र दुस्तर होय. त्याच्या योगाने आपल्या कर्तृत्वाचे सर्व अवयव लंगडे पडले आहेत. हे खरे आहे की, आपल्यास भांडवल नाही, औद्योगिक चातुर्य नाही, यंत्रशिक्षण नाही, यामुळे फारच रेंगाळावे लागत आहे; पण भांडवल नाही किंवा इतर गोष्टी नाहीत म्हणून रडून काय उपयोग?... उद्योग काढल्याशिवाय भांडवल जमा होणार नाही किंवा यंत्रज्ञानही मिळणार नाही. तेव्हा तारतम्याने लहान प्रमाणावरच का होईना पण निरनिराळे उद्योग निघाले पाहिजेत म्हणजे भांडवल उभे राहील, परदेशचे लोक आपणास रकमा देतील, परदेशस्थ लोकांचे यंत्रचातुर्यही चाकरीस ठेवू किंवा आपले लोक तयार करवून आणू; पण या सर्वांस मुख्यत: पहिल्या दोन गोष्टीस एक दोन तारणे पाहिजेत. एक उद्योग करण्याची निष्ठा व प्रेम आणि दुसरे प्रामाणिकपणा, या दोहोंना धूर्तपणा व सन्मार्गगामी साहसप्रयता यांची

जर संगती झाली तर वरती डोके काढण्यास फारशी शतके लागणार नाहीत.'' टिळकांची ही स्वदेशीची प्रस्तावना आहे. स्वदेशीसंबंधी ते म्हणतात की, औद्योगिक, राजकीय, सामाजिक, नैतिक किंवा सांपत्तिक यांपैकी एक व अनेक किंवा सर्व दिशेने विचार केला तरीही स्वदेशी चळवळीची आवश्यकता व उपयोग ही पूर्णपणे सिद्ध होतात, ही गोष्ट आता सर्वांच्या प्रत्ययास आली आहे. इतकेच नव्हे तर सुधारलेल्या राष्ट्रांच्या पूर्वेतिहासावरूनही या इतिहासास पुष्टी मिळत आहे.

समर्थनार्थ राजकोटचे बॅरिस्टर श्री. पंडित यांचे मत प्रमाण म्हणून त्यांनी उद्धृत केले आहे. पंडितांनी म्हटले की, स्वदेशी चळवळ ही एक दुष्काळनिवारकच मात्रा होय. कारण या चळवळीमुळे खेडेगावातील उद्योगधंद्यास उत्तेजन येऊन शेतकीवर उदरनिर्वाह करणाऱ्यांची संख्या कमी होईल. आणि तसे झाले म्हणजे वारंवार दुष्काळ पडण्याचा संभवही कमी होईल. स्वदेशी चळवळीवरील एक दोन भ्रामक आक्षेपांचे निरसन करण्याच्या संदर्भात टिळक म्हणतात की, ''अर्थशास्त्रदृष्ट्या पाहले असता स्वस्त परकीय मालापेक्षा महान स्वकीय माल घेतल्याने राष्ट्राचे सांपत्तिक नुकसान होते हा जुन्या अर्थशास्त्राचा सिद्धांत निराधार ठरला आहे. कारण असे की, महाग स्वकीय माल घेतल्यास गिऱ्हाईकांस जो अधिक पैसा द्यावा लागतो तो देशातल्या देशात राहून त्याचा अखेर विनियोग भांडवलाच्या रूपाने नवीन कारखाने काढण्यात होऊ शकतो. त्याच्या जोडीला देशातील धंद्यांना उत्तेजन येण्याकरिता परदेशी मालावर बहिष्कार टाकावा आणि देशातील उद्योगधंद्यास उत्तेजन येण्याकरिता परदेशी मालावर जकात बसवून तो महाग करावा. परदेशी मालावर जकात बसवण्याचे तत्त्व बहुतेक सुधारलेल्या राष्ट्रांना आता मान्य झाले आहे. जकात वाढवून स्वदेशी माल घेण्याचा लोकांनी निग्रह करावा. आलेल्या नफ्याला भांडवलाच्या रूपाने कारखान्यांचे स्वरूपात रूपांतर करावे. सप्रतिबंध अथवा संरक्षित व्यापार, स्वदेशी चळवळ व परदेशी मालाचा बहिष्कार यांच्या योगाने भांडवल वाढत गेल्याने नवीन नवीन कारखाने निघतात. ते भरपूर प्रमाणात वाढत गेल्याने स्वदेशी मालाच्या कमती उतरत उतरत अखेर परदेशी मालाच्या कमतीबरोबर होतील. अर्थशास्त्रात मागणी आणि पुरवठा यांच्या समीकरणाची जी प्रक्रिया सांगितली आहे ती अशाच प्रकारची होय. यात अडचणी पुष्कळ आहेत, परकीय सरकार आहे, सुशिक्षितांच्या चैनीच्या सवयी आहेत, काही सुशिक्षितांचा विरोधी प्रचार आहे. ज्यांच्यात सुप्त कर्तृत्वशक्ती आहे त्यांच्यात निराशा आहे, नुकसानीची भीती आहे, या सर्व अडचणीतून निश्चयाने उद्योग केल्यास नि:संशय पार पडता येईल. आरंभ स्वल्प झाला तरी भावनेच्या व श्रद्धेच्या बळावर औद्योगिक पारतंत्र्याच्या महाभयातून खात्रीने उत्तीर्ण होऊ. 'स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्' (भगवद्गीता)''

काँग्रेसने बहिष्काराचा कार्यक्रम स्वदेशी चळवळीचा म्हणजे आंदोलनाचा एक भाग म्हणून स्वीकारला तरी त्याचे मुख्य स्वरूप राजकीय उपाय हे होते. टिळक म्हणतात

- ‘‘राज्यकर्ते बेपर्वा व बेफाम होऊन गेले आहेत. अशा स्थितीत त्यांना ताळ्यावर आणण्यास आमच्याजवळ भिकेखेरीज राजकीय उपाय शिल्लक राहिला नाही. अशा स्थितीत आमच्या म्हणण्याचा राज्यकर्त्यांच्या मनात प्रकाश पाडण्यास हे एकच साधन आहे. सर्व प्रकारचा माल देशात तयार होत नसल्याने आज तारखेस काही परका माल वापरावा लागेल हे निर्विवाद आहे; पण परकीय माल वापरायचा असला तरी आशिया खंडातील किंवा इंग्लंडाखेरीज इतर देशातील माल वापरावा.’’ ते राज्यकर्त्यांना बजावतात की, तुम्ही बेपर्वाई चालविली आहे. तुमच्यासारख्या बेमुर्वत लोकांस ताळ्यावर आणण्याकरिता सध्या तरी दुसरे राजकीयरीत्या प्रतिकार करण्याचे सामर्थ्य आमच्या अंगी नसले तरी बहिष्काराने आम्ही तुमचे अर्ध्या पाव पैचे तरी नुकसान करू शकतो. तरुण पिढीच्या उत्साहावर पाणी ओतण्याचा आमच्यातील काही लोकांचा जो उद्योग चालू आहे तो भित्रेपणाचा, गैरमुत्सद्दीपणाचा आणि मूर्खपणाचा आहे. आमची बहिष्काराची चळवळ राजकीय आहे, निव्वळ औद्योगिक नाही. विनवणी व बहिष्कार ही जोडगोळीची बंदूक आम्ही राज्यकर्त्यांवर रोखलीच पाहिजे.

स्वराज्याच्या आंदोलनाचे जनतेचे साधन म्हणजे काँग्रेस ऊर्फ राष्ट्रीय सभा

काँग्रेसची स्थापना प्रथम ह्यूम, वेडरबर्न इत्यादी वरिष्ठ ब्रिटिश अधिकाऱ्यांच्या नेतृत्वाखाली अनेक भारतीय सुशिक्षितांच्या साहाय्याने झाली. स्वजातीयांचा छळ सोसून, पिशवीस खार लावून आणि झीज सोसून स्वजातीयांच्या कडून होणाऱ्या निंदेची व शिव्याशापांची पर्वा न करता दहा-बारा वर्षे उमेदीने व कर्तव्यबुद्धीने काँग्रेसला वाढीस वरील ब्रिटिशांनी लावले. इ. स. १८८९ पर्यंत ह्यूम काँग्रेसचे जनरल सेक्रेटरी होते. भारत सोडण्यापूर्वी ह्यूमनी आपल्या जागी काम करण्याकरिता मॉर्गन ब्राऊन यांना विलायतेहून आणले. १८९३ च्या अखेरीस ह्यूम स्वदेशी निघाले तेव्हा त्यांना हिंदुस्थानभर ठिकठिकाणच्या लोकांनी सभा भरवून मानाचा मुजरा केला. पुण्याच्या सभेत पुणेकरांना त्यांनी सांगितले की, जिवात जीव आहे तोपर्यंत तुम्ही या संस्थेचे पितृवत परिपालन करा. टिळकांनी ‘मे. ह्यूम साहेबांची शेवटची भेट’ (पृ. १९३ ते १९७) या लेखात ह्यूमसाहेबांबद्दल असे म्हटले की, ‘‘परमेश्वरी कृपेने ज्या महात्म्याने एकंदर इंग्रजी राज्यातील प्रजेची राजकीय उन्नती करणाऱ्या साधनांची किल्ली दाखवून दिली त्यांची पुन: भेट होण्याचा योग येऊन आजपर्यंत त्यांच्या भेटीने जसे आम्हास वारंवार उत्तेजन मिळाले तसेच पुढेही मिळत जावो अशी आम्ही मनापासून ईश्वराची प्रार्थना करतो,’’ आणि त्यांनी अशी भीती व्यक्त केली की, ‘‘असल्या संस्था चालविण्याची कुवत हिंदुस्थानच्या लोकांत येण्यापूर्वीच ह्यूमसाहेबांनी राष्ट्रीस सभेस सुरुवात केल्यामुळे ती आपोआप लयास जाण्याचा संभव आहे.’’

टिळकांची ही भीती थोडा वेळच टिकली. राष्ट्रीय सभेला दहावे वर्ष संपून अकरावे वर्ष लागले तेव्हा त्यांनी म्हटले की, आता हिची कौमार्यदशा संपून हिला यौवनावस्थेची छाक आली आहे. हिचं अंतर्बाह्य स्वरूप हळूहळू बदलत चालले असून गांभीर्य, विचारशीलता व

उद्दिष्ट हेतू साध्य करून घेण्याविषयी निश्चयबुद्धी अधिक दिसू लागली आहे. उत्साह व भावी विजयाची आशा वृद्धिंगतच होत आहे. हिंदुस्थानच्या भावी इतिहासकारास राष्ट्रीय सभेची स्थापना व वाढ हा एक अतिशय मनोरंजक भाग होईल... तिची वाढ कशी होत गेली हे वर्णन करण्याला खचित गिबनसारख्या इतिहासकाराची लेखणी लागेल.

राष्ट्रीय सभा ही सर्व राष्ट्राचे मुख असल्याने त्या संस्थेच्या द्वारेच आपली एकमुखी मागणी अधिकाऱ्यांपुढे जाणे इष्ट आहे असे म्हणून टिळक सांगतात की, ''राष्ट्रीय सभेच्या विस्तीर्ण मंडपात बंगाली, मद्रासी, सिंधी, पारशी, मुसलमान आदिकरून सर्व जातीचे लोक एक दिलाने राजकीय व राष्ट्रीय प्रश्नांचा विचार करताना ज्यांनी पाहले असेल त्यांची हिंदुस्थानच्या भावी उदयाचा व ऐक्याचा राष्ट्रीय सभा हा एक मजबूत पायाच होय अशी खात्री होऊन त्यांची मने आनंदाने भरून गेली असतील यात शंका नाही. आमच्या हिंदुस्थानात पूर्वी ५६ देश होते असा इतिहास आहे. पण इंग्रज सरकारच्या सार्वभौम सत्तेखाली हे ५६ देश मोडून त्यांचा एकजीव किंवा एक राष्ट्र होण्याचा समय आला आहे हे राष्ट्रीय सभेवरून जितके पूर्णपणे व्यक्त होते तितके दुसरे कशावरूनही होत नाही. सर्व ठिकाणच्या प्रमुख लोकांचे जे आज राष्ट्रीय प्रश्नासंबंधी ऐकमत्य अथवा समप्रवृत्ती दिसून येते ती राष्ट्रीय सभेच्या उद्योगाचेच फळ होय. आमच्या हल्लीच्या राज्यकर्त्यांनी रेल्वे, तारायंत्रे वगैरे बाह्य साधनांनी आिण राज्य करण्याची एकसारखी पद्धत, एकसारखे कायदे आणि राज्यव्यवहारात उपयोगी पडणारी एक भाषा यामुळे सर्व हिंदुस्थान जणो काय एकत्र करून बांधून टाकला आहे. पण अशा रीतीने बाह्य साधनांनी बांधून टाकलेल्या लोकांची एकदलेकरून त्यांस खरोखर एकराष्ट्रीयत्व आणणे हे काम करण्यास राष्ट्रीय सभा हेच काय ते उत्तम साधन आहे... हिंदुस्थानातील सर्व जातींच्या, सर्व धर्मांच्या आणि सर्व प्रांतांतल्या लोकांस एक दिलाचे आणि एक विचारांचे करणे हे राष्ट्रीय सभेचे मुख्य कर्तव्य होय.'' ('अकरावी राष्ट्रीय सभा', पृ. २०३ ते २०५)

१९०६ सालाच्या अखेरीस श्री. दादाभाई नौरोजी यांच्या अध्यक्षतेखाली काँग्रेसचे अधिवेश भरले. भारताच्या इतिहासातील महत्त्वाची घटना या अधिवेशनात घडली. दादाभाई नौरोजींनी स्वराज्य हेच भारताचे ध्येय होय आणि ते मिळवणे हेच काँग्रेसचे कर्तव्य आहे अशी घोषणा केली. या अधिवेशनावर लिहिताना टिळकांनी म्हटले की, ''स्वातंत्र्य, लोकांनी आपणहून चालवलेले स्वराज्य, आपणांस प्राप्त झाल्याखेरीज आपल्या उद्धाराचा दुसरा मार्ग नाही असे नेटाने स्पष्टपणे सोप्या भाषेने गहिवरून दादाभाई यांनी जेव्हा काँग्रेसच्या व्यासपीठावरून अखेरीस सांगितले तेव्हा कोणी वृद्ध देवदूत आपल्या तरुण पिढीस शेवटचा उपदेश करण्याकरताच अवतरला आहे काय असा क्षणभर भास झाला... राष्ट्रीय सभा आणि स्वराज्याचा हक्क यांचा सभा वयात आल्यानंतर राजकीय चळवळीचे सन्माननीय व वृद्ध-महर्षी उपाध्याय दादाभाई यांच्या हातून गेल्या डिसेंबर महिन्यात सशास्त्र

विवाह लावण्यात आला आहे. हा विवाहसंबंध राष्ट्रीय सभेशी पितृत्वाचे नाते जोडणाऱ्या कित्येक गृहस्थांस जरी पूर्ण पसंत नसला तरी तो तोडणे किंवा त्यात यत्किंचितही व्यत्यय आणणे आता अशक्य आहे. स्वराज्य आम्हास साध्य आहे व स्वदेशी चळवळ, बहिष्कार-योग आणि राष्ट्रीय शिक्षण ही स्वावलंबनाची सदर हेतू सिद्धीस नेण्यास तीन मोठी साधने आहेत असा कायमचा सिद्धांत राष्ट्रीय सभेच्या बावीसाव्या बैठकीत झालेला आहे. उद्योग केल्यास इष्टसिद्धी लवकरच झाल्याखेरीज राहणार नाही अशी आम्हास पूर्ण उमेद आहे.''
('गेल्या राष्ट्रीय सभेत विशेष काय झाले?' पृ. २०६-२१३)

जहाल व मवाळ किंवा गरम व नरम पक्षांचा जोरात झगडा १९०६ पर्यंत काँग्रेसमध्ये चालू होता व तो पुढेही चालू राहिला. फिरोजशहा मेथा, कृष्णस्वामी अय्यर, गो. कृ. गोखले, पंडित मालवीय व अनेक रावबहादूर रावसाहेब सर्व ग्रह उपग्रहांसह या अधिवेशनात उपस्थित होते. अटीतटीचा विरोध असूनही दादाभाईंच्या महनीय विभूतमत्वामुळेच हा विरोध उसळून वर येऊ शकला नाही. काँग्रेसमध्ये अध्यक्षांनी स्वराज्याची घोषणा केलेली ऐकून त्यावेळच्या अँग्लो-इंडियन पत्रांनी आक्रोश केला की, काँग्रेसमधून मवाळ हाकलले गेले. लंडन टाईम्सने रागावून लिहले की, नरम पक्षाची हकालपट्टी झालेली नसली तरी काँग्रेसची इभ्रत व वजन आता कमी झाले आहे; हिंदुस्थान देश तलवारीने आम्ही जिंकला आहे आणि स्वराज्याचे हक्क मागणाऱ्या दादाभाई नौरोजीसारख्यांनी ही गोष्ट लक्षात ठेवावी की, त्यांच्या व त्यांना विरोध करणाऱ्या हिंदुस्थानच्या इतर प्रजेच्या दरम्यान ही तलवार ठाणे देऊन राहिली आहे व तेच त्यांस हितावह आहे. आम्ही हिंदुस्थानात आलो ते काही परत जाण्यासाठी नाही.

जहाल काय किंवा मवाळ काय या दोन्ही पक्षांना स्वराज्य किंवा स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावे असे प्रामाणिकपणे वाटत होते. अडत कोठे होते ते मार्गासंबंधी. मवाळ म्हणत की, इंग्रज सरकारची विशेषशी गैरमर्जी न होता जे करता येईल ते करा. इंग्रज सरकार बलिष्ठ व आम्ही क्षुद्र. सिंह धमा खरा पण रागावला तर त्याची तब्बेत सांभाळणे कठीण आहे. इंग्रज कायदेशीर, सनदशीर, उदार व स्वातंत्र्यप्रय असून बलिष्ठ आहेत. त्याकरिता गोंजारून व चुचकारूनच कार्यभाग साधला पाहिजे. ताडण करावयाचे तर ते केवळ शब्दाने करावे. याविरुद्ध जहाल पक्ष असे म्हणत होता की, 'शेतकऱ्यांची जाणूनबुजून दैन्यावस्था करणारी, शंभर वर्षात देशातील उद्योगधंदे बुडवून सर्व बाजूंनी पिळवणूक करून देशाला नागविणारी, बंगालची फाळणी करणारी व हिंदू-मुसलमानांचे दंगे पेटविणारी ब्रिटिश साम्राज्यशाही असल्या भिक्षांदेहीच्या मवाळ मार्गाने लोकाभमुख कधी होणार नाही. स्वावलंबनाचा व प्रतिकाराचाच मार्ग अधिक यशस्वी होऊ शकतो. भीक मागून राजकीय हक्क मिळत नसतात. प्रजेस हक्क पाहिजे असल्यास तिने स्वपराक्रमाने मिळवले पाहिजेत. नाक धरल्याशिवाय तोंड उघडत नाही. जिंकलेल्या लोकांना आपखुशीने स्वातंत्र्य दिल्याचे उदाहरण इतिहासात नाही. हा स्वार्थाचा प्रश्न आहे. धर्माचा किंवा औदार्याचा नाही. राजनीती आहे, धर्मनीती नव्हे. स्वातंत्र्य हेच

प्रत्येक राष्ट्राचे अंतम साध्य आहे. तुमच्यामधील भेद हेच सरकारचे कवच; तुमची दुर्बलता ते त्यांचे बल; तुमचे स्वत:बद्दलचे अज्ञान ते त्यांचे सामर्थ्य; तुम्ही ओळखाल तर सर्व तुमचेच आहे. असे या जहाल म्हणजे राष्ट्रीय पक्षाचे धोरण व कृती असून शरीरद्वारा किंवा द्रव्यद्वारा झीज सोसण्यास हा पक्ष तयार आहे.' अशी मवाळ व जहाल पक्षाची दोन भिन्न धोरणे टिळकांनी अनेक ठिकाणी विशद करून सांगितली. ('राजकीय पक्षोपन्यास', 'समेट कसा होईल', 'खरी अडचण कोठे आहे', 'अडचणीचा निर्वाह', पृ. २१४-२४२).

१९०६ च्या अखेरीस झालेल्या काँग्रेस अधिवेशनात दादाभाईंनी स्वराज्याच्या ध्येयाची घोषणा केल्यानंतर त्या अधिवेशनात मवाळ पक्षाने जरी फारशी गडबड केली नाही तरी धुमसत असलेला त्यांचा असंतोष त्यानंतरच्या सुरतेस भरलेल्या वार्षिक अधिवेशनात उफाळून वर आला. हे अधिवेशन जहाल-मवाळांचे समरांगण ठरले. दोन विरोधी बाजूचे घोडेस्वार एकमेकांवर चालून गेले असता त्यांच्या घोड्यांच्या टापांबरोबर धुरळाही सहज उधळला जातो तद्वत् तेथील वादविवादात खोट्या गोष्टींचीही पुष्कळ धूळ उधळली व त्यामुळे काही काळपर्यंत कित्येकांची नजर बंद झाली. हा धुरळा खाली बसू लागल्यावर वादाचा मुख्य मुद्दा काय याचा खल होऊ लागला. टिळकांचे मत होते की, जहाल व मवाळ असा पक्षभेद असला तरी या पक्षभेदामुळे कोणत्याही एका पक्षाने काँग्रेसमधून फुटून बाहेर जाऊन स्वतंत्र पक्षसंघटना करू नये. कारण दोघांचेही अंतम उद्दिष्ट स्वराज्यच आहे, हे इंग्रज सरकारला, त्यांच्या लोकशाहीस आणि इंग्रज लोकांनी चालवलेल्या वृत्तपत्रांनाही मान्य आहे. मवाळ हे प्रच्छन्न जहाल आणि जहाल हे स्पष्टवक्ते मवाळ असेच ते म्हणतात. लंडन टाइम्सने तर स्वराज्याचा चांदोबा न मागण्याबद्दल मवाळांस शिफारस केली. जहाल मवाळांची अंतर्गत मने जाणणारे सर्वसाक्षीभूत सरकार आमच्या दोघांच्याही बारशाला जेवलेले आहे. वाघ म्हटले तरी खातो, वाघोबा म्हटले तरी खातो. शहाणपणाच्या स्वार्थाने इंग्रज सरकारचे अंत:करण भरलेले आहे.

या संदर्भात टिळकांना अधिक खोलात जाऊन भारताच्या त्यावेळच्या राजकीय मन:स्थितीचे सूक्ष्म पृथक्करण केले आहे. ते म्हणतात - ''स्वातंत्र्याची इच्छा मनात धरणे हा मनुष्य स्वभावाचाच एक धर्म आहे. आपले व्यवहार आपल्या संमतीखेरीज नेहमी परक्यांनी चालवावेत ही स्थिती कोणासही इष्ट वाटणार नाही. त्यातून पाश्चिमात्य शिक्षणाने ज्यांची मने संस्कृत झाली आहेत त्यांस तर ही गोष्ट असह्य होईल यात शंका नाही. स्वातंत्र्याच्या बुद्धीची वाढ सुशिक्षित हिंदी लोकांमध्ये झाली असता गोऱ्या लोकांच्या हातांतील सत्ता केव्हा ना केव्हा तरी कमी होणार हेही त्यांस माहीत नाही असे नाही. पण कोणी झाले तरी आजचे मरण उद्यावर ढकलीत असतो; आणि अशा दृष्टीने गोऱ्या अधिकारी वर्गाने हल्ली दंडुकेशाही चालविली आहे. राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीने प्रजेपैकी खराखुरा राजनिष्ठ पक्ष अल्प आणि मर्यादित स्वरूपातच या देशात आहे. अशा प्रकारचा एखादा वर्ग कोणत्याही देशावर परकीय अंमल

सुव्यवस्थित चालू असता नेहमी असायचा. हा वर्ग राजकीय चळवळीत पडू शकत नसतो व यदाकदाचित् पडलाच तर आपणांस जडलेले संसर्गजन्य पातक प्रभुचरणी अर्पण करून तो आपल्या मनाची खवखव काढून टाकतो. मनुष्य जात्याच स्वातंत्र्यप्रय असतो. अशा प्रकारची मंडळी कोणत्याही देशात केव्हा तरी का उत्पन्न व्हावी हा एक मोठा प्रश्नच आहे. राजकीय बाबतीत विचार करता हा वर्ग परकीय सरकारचा गुणग्राहक वर्ग होय असे म्हणावे लागते. परकीय सरकारमुळे आपल्या राष्ट्राचा कसकसा फायदा झाला यांचे तपशीलवार विवेचन देऊन परकीय सरकारचे अन्याय व जुलमी वर्तन यावर पांघरूण घालायचा प्रयत्न हा करतो. हा लहानसा वर्ग सोडल्यास बाकीचे वर्ग स्वराज्यवादीच आहेत असे म्हटले पाहिजे. दुसरा वर्ग म्हटला म्हणजे राज्यकर्त्यांच्या उणिवा त्यांच्या नजरेस आणून त्यांच्याकडून त्या काढून टाकण्यासाठी जितक्या नि:स्पृहतेने बोलणे जरूर आहे तितक्या नि:स्पृहतेने बोलतो. यांना इंग्रजी राज्याचे टीकाकार म्हणण्यास काही हरकत नाही. हे स्वराज्याची मागणी उघडपणे करीत नाहीत. तिसरा वर्ग स्वराज्य हाच काय तो आपला परमपुरुषार्थ आहे असे मानतो; परंतु राज्यकर्त्यांची प्रसन्नता राखून स्वराज्य मिळू शकेल असे या वर्गास वाटते. हल्लीच्या राज्यपद्धतीतील दोष तिच्या वास्तविक स्वभावातील दोष आहेत. ते दोष समूळ नाहीसे होण्यास स्वराज्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही असेही हा वर्ग प्रतिपादन करतो. राज्यकर्ते न्यायप्रय असल्यामुळे कालांतराने त्यांच्या परोपकार बुद्धीचा विकास होऊन हिंदी लोकांच्या पदरात स्वराज्याचे माप टाकून ते मोकळे होतील असे त्यांना वाटते. यांच्या पलीकडचा आमचा वर्ग म्हणतो की स्वावलंबनानेच स्वराज्य मिळेल, राज्यकर्त्यांच्या सद्बुद्धीने नव्हे; कारण त्यांना स्वार्थबुद्धी कधीही सोडावयाची नाही. हे स्वराज्य इंग्रजी साम्राज्यांतर्गत स्वराज्य होय, हे स्वराज्य पूर्ण स्वातंत्र्यापेक्षा कमी दर्जाचे आहे हे सांगावयास नकोच; हा काही अंतम हेतू नाही. तथापि हे स्वराज्याचे हक्क प्राप्त झाल्याने राजकीय प्रगतीची मजल अंतिम हेतूच्या पुष्कळच जवळ जाईल. मनुष्यमात्राच्या मनात असणारी स्वतंत्रप्रज्ञतेची बुद्धी हा आमचा पक्ष लपवून ठेवू इच्छित नाही. याही पलीकडचा वर्ग म्हटला म्हणजे लवकरच स्वातंत्र्य म्हणजे संपूर्ण स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावे असे म्हणणारांचा होय. या लोकांची संख्या सध्याच्या स्थितीत थोडी आहे. या पाच वर्गांपैकी पहिला वर्ग सोडला तर गोऱ्या राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीने बाकी सर्व कमी अधिक प्रमाणाने राजद्रोहीच होत.

राष्ट्रीय सभेत स्वराज्यवादी आणि स्वातंत्र्यवादी, विनंतीवादी किंवा स्वावलंबनवादी या सर्वांनी एकमतानेच काम केले पाहिजे. हिंदू धर्म ज्याप्रमाणे केवळ शैवांचा नाही आणि वैष्णवांचा नाही तद्वत राष्ट्रीय सभा केवळ जहालांचीही नाही किंवा मवाळांचीही नाही. कोणाचे अंतिम हेतू कसेही असोत, त्याबद्दल एकमेकांनी राष्ट्राच्या अभ्युदयाचा पाया घालण्याच्या प्रयत्नात सामील झाले पाहिजे. राष्ट्राचे अंतम हित कशात आहे याबद्दल सप्रमाण विचार करण्याचा मक्ता परमेश्वराने जहालांनाही दिला नाही किंवा मवाळांनाही दिला नाही,

हे दोघांनी लक्षात ठेवले पाहिजे. या कामी जातिभेद ज्याप्रमाणे विसरून जावयाचा त्याप्रमाणे अंतम हेतूमधील भेदही विसरला पाहिजे. जो तो पक्ष आपापली मते अधिकाधिक लोकप्रय व्हावी यासाठी मांडण्यास मोकळा आहे. राष्ट्रीय सभेत जे बहुमताने ठरेल ते नव्या जहाल पक्षासही मान्य असले पाहिजे. राष्ट्रीय सभेतील बहुमताविरुद्ध आपण बंड करणार असेही त्यांनी म्हणू नये. पाहिजे तर सभेच्या बाहेर प्रत्येक पक्षाने लोकमत जागृत करण्याकरिता आपापले मत मांडावे. पार्लमेंट सभेतील लेबर किंवा रॅडिकल पक्ष बहुमतातील जुन्या पक्षाच्या विरुद्ध लोकमत पुन: जागृत करण्यास मोकळा असतो. त्याप्रमाणे जुन्या-नव्या पक्षांना लोकमत जागृत करण्याकरिता आपापले मत लोकांपुढे मांडण्याचा हक्क कायम असला पाहिजे. दोन पक्षांची जी नेहमी झटापट चालू असते तीच राष्ट्राच्या प्रगतीचे साधन होय. ही झटापट कायम ठेवूनच दोन्ही पक्षांनी विशिष्ट कार्यांपुरते विशिष्ट नियमांनी पार्लमेंटातील भिन्न भिन्न पक्षांप्रमाणे एकत्र झाले पाहिजे आणि वागले पाहिजे. हिंदुस्थानसारख्या अवाढव्य राष्ट्रास एकाच पक्षाचे विचार सर्वदा रुचतील किंवा ग्राह्य होतील असे नाही. पदार्थविज्ञान शास्त्रात असा नियम आहे की, घर्षणाखेरीज गती उत्पन्न होत नाही, राष्ट्राच्या प्रगतीसही हाच नियम लागू आहे. गति आहे तेथे घर्षण आहे व ते असलेच पाहिजे; पण हे घर्षण कमी करण्यास ज्याप्रमाणे वंगण घालावे लागते त्याप्रमाणे राजकीय बाबतीत दोन्ही पक्षांचे घर्षण कमी करण्यास दोन्ही पक्षांस विचार-स्वातंत्र्याची व भाषणस्वातंत्र्याची मोकळीक ठेवून पार्लमेंट सभेच्या धर्तीवर काम चालविण्याचे नियम ठरवावे व पाळावे. राष्ट्रीय सभेचे राष्ट्रीयत्व कायम राहण्यास तीत दोन्ही पक्षांचा समावेश व्हावयास पाहिजे.'' ('राजकीय पक्षोपन्यास', 'समेट कसा होईल'?, 'अडचणींचा निर्वाह' पृ. २१४-२४२)

टिळकांनी राजकीय विचारांच्या व ध्येयवादाच्या उच्च पातळीवर उभे राहून देशातील भिन्न भिन्न राजकीय प्रवाहांमध्ये अभेद शोधण्याचा प्रयत्न करून यश मिळवले. ही अभेद शोधण्याची तात्त्विक दृष्टी त्यांना प्राचीन भारताच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाच्या संस्कारांमुळे व चिंतनामुळे लाभली होती. आधुनिक युगापूर्वीच्या मानव जातीच्या इतिहासात भिन्न समाजसंस्थांचे भिन्नत्व धर्माधिष्ठित होते. धर्म हा तोपर्यंत समाजसंघटनेचे व समाजसंस्थांमध्ये भेद उत्पन्न करण्याचे तत्त्व होते. धर्मैक्य जेथे, तेथे समाजैक्य व धर्मभेद जेथे, तेथे समाजभेद, असे स्वरूप सामाजिक प्राचीन इतिहासाचे दिसते. हिंदू धर्म आणि बौद्ध धर्म हेच तत्त्वत: व व्यवहारत: या भेदांमध्ये ऐक्य शोधणारे ऐतिहासिक धर्म ठरले. हिंदुस्थानच्या पश्चिमेस निर्माण झालेल्या प्रबल प्रेषितनिष्ठ धर्मसंस्थांनी धर्मभेदाला महत्त्व देऊन भिन्न धार्मिक समाजांमध्ये शाश्वत शीतयुद्धाचा पाया घातला. हे शीतयुद्ध अलीकडे काही प्रमाणात पश्चमी ख्रिश्चन संस्कृतीमध्ये शमन पावत असले तरी काही इस्लामी राष्ट्रांमध्ये अजून ते उघड वा दडलेल्या स्वरूपात अस्वस्थता उत्पन्न करीत आहे. टिळकांनी व गांधींनी जे प्रयत्न केले त्यात भेदांमध्ये अभेद दृष्टीला मौलिक महत्त्व दले व त्या दृष्टीचा राजकारणाच्या पातळीवर

मोठ्या प्रमाणात प्रयोग केला. पुरे यश आले नाही; परंतु स्वातंत्र्यप्राप्तीपर्यंतच्या क्षणापर्यंत या अभेद दृष्टीने मोठे यश मिळवले. टिळकांनी स्वराज्याचा पाया रचला. गांधींनी इमारत उभारून स्वातंत्र्याचा देदीप्यमान सोन्याचा कळस चढविला.

मवाळांना चतु:सूत्रीपैकी बहिष्कारसूत्र अमान्य झाले. गांधींनाही ते बहिष्कारसूत्र ब्रिटिश द्वेषाचा वास आल्यामुळे काहीसे अमान्य होते; परंतु त्यांनी ते प्रत्यक्षात आचरणात आणण्यास हरकत घेतली नाही हे असहकारिता युगातील परदेशी कापडाच्या होळ्यांवरून शाबीत होते. चतु:सूत्रीतील राष्ट्रीय शिक्षण हे सूत्रही सर्व राजकीय पक्षांना मान्य झाले.

इंग्रजांचे इंग्रजी शिक्षण व काँग्रेसचे राष्ट्रीय शिक्षण

कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी आगरकर व टिळक यांच्या सहकार्याने राष्ट्रीय तेजस्वी शिक्षण देण्याकरिता खाजगी माध्यमिक शाळा स्थापण्याचा उपक्रम केला. डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी याच उद्देशाने स्थापन झाली. भारतामध्ये अन्यत्रही अशी खाजगी माध्यमिक विद्यालये व महाविद्यालये शिक्षणसंस्थांच्या द्वारे स्थापन झाली; परंतु त्यांचे रूपांतर होऊन त्या सरकारी शिक्षणसंस्थांप्रमाणे हुबेहूब बनल्या. चिपळूणकरांची प्रतिज्ञा होती की, गोरा पाय माझ्या संस्थेत शिरणार नाही; परंतु गोऱ्याच्या पायी शरण जाऊन नोकऱ्या मागणाऱ्या शिक्षितांची निर्मिती करणाऱ्याच त्यांच्या शिक्षणसंस्थेसह इतर खाजगी शिक्षण संस्था बनल्या.

टिळकांनी शिक्षणविषयक प्रश्नावर केसरीत लिहीत असताना लष्करी शिक्षण सरकारने द्यावे अशी सरकारपाशी इ.स. १८९० मध्ये प्रथम मागणी केली ('लष्करी शिक्षणाची शाळा' पृ. ३२२) विनंती व मागण्या यांचे महत्त्व टिळकांनी कधीच अमान्य केले नाही. नि:स्पृह टीका व स्वावलंबनी प्रयत्न यांची जोड मागण्यांना द्यावी एवढेच त्यांचे म्हणणे होते. शिक्षणाच्या बाबतीत मागणी पलीकडे गेले पाहिजे असा विचार त्यांनी 'पुनश्च हरि: ॐ' मध्ये केल्यानंतर मांडण्यास सुरुवात केली. त्याच्या अगोदर सरकारी विद्यापीठे व शिक्षणसंस्था यांच्यातील उणिवा-दोष दाखविण्याचा सपाटा चालविलाच होता; परंतु त्याबरोबरच पाश्चिमात्य शिक्षणाचे आधुनिक भारताच्या प्रगतीच्या दृष्टीने अनन्यसाधारण महत्त्व आहे ही गोष्ट त्यांनी वारंवार प्रतिपादिली आहे. ते म्हणतात -

''ज्यावेळी हिंदुस्थानातील लोकांस कोणत्या प्रकारचे शिक्षण द्यावे या प्रश्नाची वाटाघाट होऊन पाश्चिमात्य पद्धतीने इंग्रजी भाषेत त्यांस शिक्षण द्यावे असा ठराव झाला, तेव्हा सदर ठराव करणारांची बुद्धी हल्लीच्या लॉर्ड कर्झनसारख्या अधिकाऱ्याप्रमाणे कोती व संकुचित नव्हती ही गोष्ट त्यांच्या तत्कालीन लेखांवरून सिद्ध होत आहे. इंग्रजी इतिहास, इंग्रजी वाङ्मय, इंग्रजी शास्त्रे, इंग्रजी हुन्नर वगैरे विद्या कोणाही विद्यार्थ्यांचे मन विकसित करून त्याच्या आंगात व मनात हुरूप, देशाभमान वगैरे सद्गुण उत्पन्न करण्यास लायक आहेत याबद्दलही वाद नाही. बुद्धीची कुशाग्रता वाढविण्यास हिंदुस्थानातील न्यायव्याकरणादी

प्राचीन शास्त्रे किती जरी उपयोगी असली तरी देशाभमान, राज्यव्यवस्था, राजनीती, देशाची नैतिक आणि सांपत्तिक अभिवृद्धी, राष्ट्राराष्ट्रांचा परस्पर संबंध वगैरे देशाचा उत्कर्ष होण्यास ज्या विषयांचे ज्ञान लागते त्या विषयांचे शिक्षण या आमच्या जुन्या शाब्दिक शास्त्रांपासून मिळत नाही, आणि मिळणेही शक्य नाही. पाश्चिमात्य राष्ट्रांनी देशाभिवृद्धीस उपयोगी पडणारी ही शास्त्रे व हे विषय नवीन सिद्ध केलेले आहेत. आणि या पाश्चिमात्य राष्ट्रांचा एकंदर इतिहास पाहिला तर त्यांच्या वाङ्मयात किंवा शिक्षणक्रमात याच विषयात प्राधान्य दलेले आढळून येते, अर्थात् जो जो मनुष्य पाश्चिमात्य किंवा इंग्रजी विद्या अगर शास्त्रे सांगोपांग शिकतो त्याचे मन पाश्चिमात्य देशांत स्वदेशाभमानाच्या किंवा स्वदेशाभिवृद्धीच्या ज्या कल्पना आहेत त्यांनी भरून गेलेच पाहिजे. किंबहुना अशा कल्पनांनी त्याचे डोके जर वेडावून गेले नाही तर पाश्चिमात्य शिक्षणाचा एक तर त्याच्या मनावर संस्कार झाला नाही किंवा त्यास ते पचनी पडण्याइतकी त्याची योग्यता नाही असे म्हणावे लागेल. वाघिणीचे दूध खरे; पण ते पचले पाहिजे, आणि असे काही लोक असू शकतील की, या दुधाने त्यास पुष्टी न येता रेचच होऊ लागतील; परंतु अशा प्रकारचे दुर्बल लोक फार कमी असणार. हिंदुस्थानातील सुशिक्षित वर्गाने आज हजारो वर्षे अनेक शास्त्रांच्या गूढ तत्त्वांशी व प्रमेयांशी आपली डोकी घासून आपल्या बुद्धीस तीव्रतेचा इतका दृढ संस्कार दिलेला आहे की, हा एक त्यांच्या आंगचा आनुवंशिक गुणच बनलेला आहे. अशा लोकांस पाश्चिमात्य शिक्षण पचनी पडणार नाही हे म्हणणे असंभवनीय होय. वर सांगितल्याप्रमाणे एखादा दुसरा लेचापेचा निपजेल, पण एकंदर हिंदुस्थानातील लोक पाश्चिमात्य शिक्षणातील सार व विचार आपल्या आंगी मुरू देऊन त्याप्रमाणे आचरण करण्यास समर्थ होणार नाहीत असे मानणे किंवा समजणे हे असमंजसपणाचे लक्षण होय. जपानी लोक आमच्यापेक्षा काही अधिक बुद्धिवान नाहीत, आणि त्यांस जर पाश्चिमात्य विद्या पचनी पडली तर ती हिंदुस्थानातील लोकांस पचनी पडणार नाही असे म्हणण्यास आधार कोणता? ज्या सद्गृहस्थांनी हिंदुस्थानातील लोकांस पाश्चिमात्य शिक्षण देण्याचा प्रथम ठराव केला त्यांच्या डोक्यात या कल्पना आल्या नव्हत्या असे नाही. हिंदुस्थानातील बुद्धिमान लोकांस न्याय-व्याकरण-वेदान्ताच्या खटपटीतच ठेवून इंग्रजांनी राज्य चालवावे, किंवा इंग्रजांना ज्या नवीन विद्या येत आहेत त्या शिकवून प्रजेस हुशार करावे हा त्या वेळच्या मुत्सद्यांपुढे एक मोठा प्रश्न होता. कित्येकांनी तेव्हा असे आक्षेप घेतले होते की, इंग्रजी इतिहास, इंग्रजी शास्त्रे, इंग्रजी राज्यपद्धत, इंग्रजी वाङ्मय यांची हिंदुस्थानातील लोकांस एकदा ओळख झाली म्हणजे माणसाच्या रक्तास चटावलेल्या वाघाप्रमाणे हिंदी लोक स्वातंत्र्याचे, स्वतंत्र संस्थांचे आणि सांपत्तिक वैभवाचे भोक्ते बनतील, व असे झाले म्हणजे स्वार्थाकरिता हिंदुस्थानात आलेल्या इंग्रज लोकांच्या साम्राज्यास धक्का बसेल. ही शंका काही खोटी नव्हती, कारण विद्या आणि शिक्षण या दोन शक्तीच अशा आहेत की, बुद्धिमान माणसांस त्यांच्यायोगे वाटेल ते सामर्थ्य येऊ शकते. स्वतंत्रतेकरता लढणाऱ्या

लोकांचा इतिहास वाचून आपणही स्वतंत्रतेकरता धडपड करावी असे ज्यास वाटणार नाही तो विद्यार्थी नव्हे, पशू होय. विद्यादेवीची श्रद्धेने आणि विश्वासाने जो उपासना करील त्यास ती देवी प्रसन्न झालीच पाहिजे, आणि अशा रीतीने सदर देवीची प्रसन्नता करून घेणे हे प्रत्येक विद्यार्थ्याचे काम आहे. कळणे, आणि उमजणे, पोटात जाणे आणि मुरणे यामध्ये जो भेद आहे तो हाच होय. अर्थात् ज्या इंग्रजी मुत्सद्यांनी पाश्चमात्य शिक्षण प्रथमत: या देशात सुरू केले त्यांना ही भीती होतीच की, हे वाघिणीचे दूध पिऊन हिंदुस्थानातील लोक केव्हा ना केव्हा तरी तयार होऊन स्वराज्याचे हक्क मागू लागतील; परंतु या भीतीला न जुमानता त्या वेळच्या मुत्सद्यांनी या प्रश्नाचे असे उत्तर दले की, 'इंग्रजी शिक्षणाने हिंदी लोक स्वातंत्र्याकरिता खटपट करणारे झाले तरी बेहत्तर आहे, पण त्यांना अज्ञानात ठेवून राज्य करणे बरोबर नाही. यदाकदाचित् त्यांच्या स्वातंत्र्यप्रयतेने हिंदुस्थानातून इंग्रजी राज्य समग्र नष्ट झाले, तरी आपसात फाटाफूट होऊन मागासलेल्या एका मोठ्या देशास स्वतंत्र देशाच्या योग्यतेस आणल्याचे श्रेय तरी इंग्लंड देशास व इंग्रजी राज्यास मिळेल!' हे विचार खरोखरच उदात्त आणि श्रेष्ठ होते. आरंभी आरंभी तर कित्येक मुत्सद्यांनी असेही म्हटले होते की, 'तुम्हास आम्ही जे इंग्रजी शिक्षण देत आहोत ते तुमच्या अंगी राज्य करण्याची योग्यता यावी म्हणून देत आहो आणि ती आली म्हणजे आम्ही येथील आपले चंबूगबाळे आटपून स्वदेशास परत जाऊ.' ज्या लोकांनी अशा हेतूने व बुद्धीने हिंदुस्थानांतील लोकांस पाश्चमात्य शिक्षण देण्याची सुरुवात केली त्यांच्या सद्धेतूची आम्ही मोठ्या आनंदाने तारीफ करतो; परंतु दु:खाची गोष्ट ही की, हा सद्धेतू, ही सद्बुद्धी किंवा वासना शेवटपर्यंत टिकली नाही.''

पाश्चात्य शिक्षण अत्यंत मोलाचे आहे, आमच्या परंपरागत प्राचीन विद्यांचा भावी प्रगत हिंदुस्थानाला विशेषसा उपयोग नाही, हा विचार टिळकांपूर्वी लोकहितवादी, जोतबा फुले इत्यादी धर्मसुधारक व समाजसुधारक यांनी पाऊणशे वर्षेपर्यंत जोराने मांडला. टिळकांना नक्की माहीत होते की, अशा जोरदार नव्या शिक्षणात परंपरागत भारतीय समाजसंस्थेचा व संस्कृतीचा कायापालट होईल. तो त्यांना अत्यंत इष्ट वाटत होता. आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीचे मानवी व्यक्तिस्वातंत्र्य हे मूलभूत मूल्य आहे व त्या मूल्याच्या अधिष्ठानावरच सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक व राजकीय स्वातंत्र्य विकास पावेल व ते तसे पावावे हेही त्यांना इष्ट व उत्कृष्ट ध्येय म्हणून मान्य होते.

परंतु पाश्चिमात्य शिक्षणाची इंग्रज सरकारनी भारतात केलेली स्थापना होऊन पन्नास वर्षे ('खरे विद्यापीठ कोणते', दि. २५ फेब्रु. १८९६, पृ. ३२५) झाली तरी ते इष्ट दिशेने फलद्रूप होत नाहीत हे पाहून त्यांची फार निराशा झाली. ते म्हणतात की, ''नेमके जे घडायला पाहिजे तेच घडत नाही असे दिसून आले. दुधाने ज्याप्रमाणे ताकाचे अनुकरण करावे त्याप्रमाणे युरोपियन विद्यापीठाचे आमच्या देशातील विद्यापीठे हे अनुकरण होय. या संस्था जशा

असाव्यात तशा नसल्यामुळे कोणत्याही शास्त्राचा शोधक बुद्धीने आस्थापूर्वक अभ्यास करणारे गृहस्थ अलीकडे पैदा होत नाहीत. नवीन शोध करण्याइतकी बुद्धी अथवा योग्यता आमच्या अंगात नाही असे नाही. ज्या देशात पाणिनी, कणाद, शंकराचार्य, भास्कराचार्य वगैरे विद्वान पूर्वकाली होऊन गेले, त्यात सध्या पास्चूर, एडिसन, मिल्ल वगैरे गृहस्थांप्रमाणे विद्वान का निपजू नयेत यांचे खरे वातावरण शोधून काढून त्याचा प्रतिकार करणे हे प्रत्येक विद्यावृद्धी इच्छिणारांचे कर्तव्य आहे. सुधारलेल्या देशात विद्यापीठांची व्यवस्था गुरूंकडे असते. आयुष्य अध्ययन व अध्यापन यात ते घालवितात त्यामुळे विद्यार्थ्यांचे खरे गुण दोष अथवा अडचणी त्यांना समजून येतात. गुरूंच्या विद्याभ्यासाचा आणि सद्वर्तनाचा परिणाम शिष्यांच्या मनावर होण्यास गुरुजी खरोखर विद्याव्यसनी असून छात्रवासी वर्गाशी प्रेमभावाने वागणारे असले पाहिजेत, तसला प्रकार आमच्याकडे नाही. मुंबई विद्यापीठ १८५७ साली स्थापन झाले; पण तेव्हापासून या संस्थेतून एकही जगप्रसिद्ध विद्वान निघू नये हे आश्चर्य नव्हे काय? तेलंग, रानडे, भांडारकर वगैरे काही विद्वान यापूर्वी निघाले आहेत; पण त्यांपैकी काही इतर धंद्यात शिरल्यामुळे शास्त्राभ्यासाच्या कामी त्यांचा जसा उपयोग व्हावा तसा झालेला नाही. बरेचसे कायद्याच्या अभ्यासात गढून गेले आहेत. पण त्याचा उपयोग काय? ज्याने समरांगणी अश्वारूढ होऊन दोन हात करावयाचे त्याने आपले कौशल्य घरात बायकोच्या नथीतून तीर मारण्यात खर्च करावे तसा प्रस्तुतचा प्रकार आहे. आमच्या विद्यापीठात खरे विद्याव्यासंगी गुरू व उपगुरू नाहीत, पदव्यांचे शिक्के ठोकण्यापलीकडे काही काम चालत नाही. विद्यापीठ परीक्षा घेणारी रजिस्टर्ड कंपनी झाली आहे असे म्हटले तरी चालेल.

इंग्रजी शिक्षण एकांगी आहे व ते फक्त सरकारी नोकरीस लागणारे अवश्य गुणच लोकांच्या अंगात आणण्याकरिता योजले आहे. या शिक्षणक्रमात तयार झालेल्या लोकांना धर्म, नीती, शास्त्रीय शोध, धंदेशिक्षण वगैरे राष्ट्राच्या उत्कर्षास अवश्य लागणाऱ्या ज्ञानाची व कलांची बिलकूल माहिती नसते. ज्यास खरे शिक्षण म्हणतात, अशा प्रकारचे शिक्षण हल्लीच्या संस्थांतून आम्हास बिलकूल मिळत नाही. हिंदुस्थानातील लोक पाश्चात्त्य विद्येत, शास्त्रात किंवा कलात नपुण होऊन त्यांनी सुधारलेल्या राष्ट्रातील विद्वानांबरोबर, धंदेवाल्यांबरोबर किंवा व्यापाऱ्यांबरोबर आपल्या बुद्धिवैभवाने, करामतीने, कौशल्याने किंवा हिमतीने टक्कर देण्यास तयार व्हावे अशी आमच्या सरकारची इच्छा नाही. सरकारास खालच्या जागा भरण्याकरिता उच्च प्रतीचेही शिक्षण द्यावयाचे हे तत्त्व आता बहुतेक तयार करणाऱ्या टाकसाळी किंवा हमालखाने म्हणजे विद्यापीठे होत असे शब्दाने नाही तरी कृतीने तरी सरकार स्पष्ट दर्शवीत आहे. सरकार प्रजेस लष्करी शिक्षण स्वतंत्र देशातील राज्यकर्त्यांप्रमाणे देत नाही ही बाबा सोडली तरी रसायनशास्त्र, भूगर्भशास्त्र, उद्योगधंदे किंवा नानाप्रकारच्या कला शिकविण्याकरिता विद्यार्थी जपान पाठविते त्याप्रमाणे सरकार पाठवीत नाही. अत्यंत थोड्या विद्यार्थ्यांना पाठविण्याचे वरपांगी प्रयत्न करीत असले तरी त्यांची बेताबेतानेच वाढ

होण्याबद्दल पहिल्यापासून खबरदारी घेण्यात येते. घरामध्ये शोभेसाठी किंवा चैनीकरिता कुंड्यांतून लावलेल्या झाडांमध्ये आणि मोठ्या बागेत वाढणाऱ्या झाडांमध्ये जे अंतर आहे तेच हिंदी व जपानी विद्यार्थ्यांत दिसून येते.

जपान ४० वर्षांत पुढे येऊन पाश्चमात्य राष्ट्रांच्या पंक्तीस बसते आणि आम्ही दरवर्षी अधिकाधिक हताश, हतवीर्य आणि परकीयांची ओझी वाहणारे बनत चाललो याचा योग्य खुलासा जर कोणास पाहिजे असेल तर तो 'स्वतंत्रता' या एकाच शब्दाने होईल. ('खरे विद्यापीठ कोणते'?, 'युनिव्हर्सिट्या ऊर्फ सरकारी हमालखाने', 'जपान आणि हिंदुस्थान', 'हे आमचे गुरूच नव्हेत' पृ. ३२५ ते ३५९)

सरकारी शाळांतून व महाविद्यालयांतून मिळणारे शिक्षण अपुरे, नेभळे व परावलंबी बनविणारे आहे. हे जाणून खाजगी शिक्षणसंस्था या देशात निरनिराळ्या प्रांतात लोकांनी स्थापन केल्या होत्या. त्याही शिक्षणसंस्था सरकारी मदत घेतल्याशिवाय नीट चालू शकत नाहीत व भरभराटीस येत नाहीत म्हणून ते लोक सरकारी अनुदान भरपूर घेऊ लागले. त्याचा परिणाम असा झाला की, त्यांच्यावर सरकारने अनेक अटी लादल्या होत्या व त्यामुळे सरकारी शिक्षण व खाजगी शिक्षण यांच्यातील अंतर नाहीसे होऊन खाजगी शिक्षणसंस्थांचा सकस राष्ट्रीय वृत्तीचे व स्वावलंबनाचे शिक्षण देण्याचा हेतूही विफल झाला होता. म्हणून राष्ट्रीय शिक्षणाची चळवळ टिळकांच्या नेतृत्वाखाली देशात सुरू झाली. प्रत्येक पुढारलेल्या स्वतंत्र देशातील सरकार आपल्या नागरिकांस ज्या प्रकारचे शिक्षण देऊन समर्थ नागरिक निर्माण करते तशाप्रकारचे शिक्षण देणाऱ्या राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था निर्माण करणे हा या चळवळीचा हेतू होता. समर्थ विद्यालयासारख्या संस्था याच उद्देशाने निर्माण झाल्या. ब्रिटिशांच्या कारकीर्दीत नवीन शिक्षण देण्यास प्रारंभ होऊन शंभर वर्षे झाली तरी लोकांना आगकाड्या कशा कराव्या हेसुद्धा शिकवले नाही, आगगाड्या तर दूरच राहिल्या; देशात भरपूर ऊस पिकूनही स्वदेशी साखरेचे धंदे बुडले व परदेशी कोट्यवधी रुपयांची साखर या देशात येऊ लागली. कापड, तेल व चामड्याचा धंदासुद्धा बुडाला, टाचणी, सुई व शिवण्याचे यंत्रसुद्धा परदेशीच लोकांना घ्यावे लागे. अनेक विज्ञाने, शास्त्रे, उद्योगधंदे, व्यापार व कला यामध्ये निष्णात व पारंगत होऊन स्वपराक्रमाने व बुद्धिवैभवाने पुढे येणारी व नोकऱ्यांचा शोध न करणारी माणसे ज्या शिक्षणाने तयार होतील, देशाचे राजकीय, औद्योगिक, सामाजिक व बौद्धिक वैभव राखण्यास व वाढविण्यास समर्थ तरुण पिढी ज्या शिक्षणाने तयार होईल त्यासच राष्ट्रीय शिक्षण म्हणता येईल असे टिळकांनी प्रतिपादले, स्वावलंबनाने स्वत:च्या पायावर उभी राहणारी, औद्योगिक प्रगतीची धुरा वाहणारी व देशाभमानी तरुण पिढी तयार करणे असा राष्ट्रीय शिक्षणाचा स्पष्ट उद्देश राष्ट्रीय शिक्षणाच्या नेत्यांनी देशापुढे मांडला. ही चळवळ वाढीस लागली. टिळक अंतर्धान पावल्यानंतर गांधीयुग सुरू झाले. ही चळवळ त्या युगात अधिक जोमाने वाढली. राष्ट्रीय शिक्षणाची विद्यापीठेही निर्माण झाली.

इ. स. १९२० च्या असहकारितेच्या चळवळीत सरकारी, माध्यमिक व उच्च शिक्षणाच्या सरकारी विद्यालयांचा बहिष्कारही सुरू झाला. त्याप्रसंगी शेकडो सरकारी व नमसरकारी किंवा तथाकथित खाजगी विद्यालयांतील शिक्षक व विद्यार्थीही राष्ट्रीय शिक्षणसंस्थांना येऊन मिळाले. १० वर्षांत याच राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था १९३० च्या सुमारास सविनय कायदेभंगाच्या आंदोलनाची केंद्रस्थाने बनल्या.

नि:शस्त्र क्रांतिवादी लो. टिळक व सत्याग्रही महात्मा गांधी

लो. टिळकांच्या राजकीय जीवनाचे व विचारांचे राजकीय सुधारणावाद व नि:शस्त्र क्रांतिवाद असे दोन कालखंड पडतात. पहिला, वरिष्ठ ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या उदारमतवादी विचारांवरील विश्वासाचा व दुसरा अविश्वासाचा म्हणजे ब्रिटिश साम्राज्यशाहीच्या दडपशाही व पिळवणुकीच्या धोरणाचा प्रतिकारच केला पाहिजे या निश्चित जाणिवेचा. पहिल्या कालखंडात टिळकांची अशी धारणा होती की वरिष्ठ ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना जनतेच्या अडचणींची, दु:खांची व यातनांची जाणीव सतत देत राहिल्याने हळूहळू राज्यकारभार लोकमतानुवर्ती होऊ लागेल. कारण मूळ शासनशक्तीचे अधिष्ठान ब्रिटिशांची संसद आहे व ती संसद उदारमतवादावर आधारलेली आहे. त्यांच्या पहिल्या धारणेतील बदल १९०२ पासून स्पष्ट झाला. त्यांनी साम्राज्यशाहीची मीमांसा (१६/१०/१९०२) तेव्हा मांडली. त्यावरून त्यांचा ब्रिटिश राजनीतीवरचा विश्वास पार उडाला हे स्पष्ट झाले. स्वगृही उदारमतवाद व उलट साम्राज्यांत दडपशाही व निर्घृण पिळवणूक, हेच ब्रिटिशांचे साम्राज्यशाही राजकारण होय; सर्व साम्राज्यशाह्यांचे हेच राजकारण होय, हे निश्चित झाले. त्याकरिता काँग्रेसच्या द्वारे राष्ट्रीय ऐक्य निर्माण करणे, जनतेचा नि:शस्त्र प्रतिकाराकरिता उठाव करणे, जुलमी कायद्याचा प्रतिकार करणे व स्वराज्यांचे देशव्यापी आंदोलन उभारणे याशिवाय अन्य उपाय नाही, अशी त्यांची खात्री झाली, हीच भारतीय स्वातंत्र्याच्या जनताप्रणीत आंदोलनाची नांदी होय. वंगभंगाच्या चळवळीच्या नमित्ताने ह्या आंदोलनास प्रारंभ झाला. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने आपले आसन स्थिर करण्याकरिता व हिंदू-मुसलमान वैमनस्य निर्माण करण्याकरिता 'फोडा व झोडा' हे तत्त्व अमलात आणले व बंगालची फाळणी केली. त्यातून वंगभंगाची चळवळ फोफावली. ती चळवळ दडपण्याकरिता ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी दडपशाहीचे नवे नवे कायदे केले व त्याविरुद्ध असंतोषाची लाट निर्माण करणाऱ्या टिळकांसारख्या नेत्यांवर अधिक बंधने घालण्यात आली. त्यामुळे कायद्याचे अतिक्रमण टाळणे अशक्य होत गेले. राज्यकर्त्यांकडे दाद लागत नाही म्हणून जनजागृतीच्या दबावाने राज्यकर्त्यांना वठणीवर आणण्याचे धोरण हाच मार्ग टिळकांसारख्या काही नेत्यांना दिसू लागला.

सनदशीर व कायदेशीर यांतील भेद

या संदर्भात भारताच्या राजकीय नेत्यांमध्ये एक अत्यंत महत्त्वाचा वाद उत्पन्न झाला. सनदशीर (Constitutional) उपायांनीच आपण राजकीय सुधारणा घडवून आणू शकू,

याशिवाय दुसरा मार्ग उपलब्ध होऊ शकत नाही; कारण ब्रिटिश साम्राज्याची शक्ती अपरंपार आहे, कायद्याच्या बाहेर पाऊल टाकणे अयोग्य आहे, या मताचा पुरस्कार गोखले व त्यांचे नेमस्त अनुयायी करू लागले. टिळकांनी अधिक खोलात जाऊन राज्यशास्त्रदृष्ट्या या मताचे खंडन पद्धतशीर रीतीने केले. त्यांनी पहिला सवाल असा केला की सनदशीर (Constitutional) याचा अर्थ काय? सनदशीर म्हणजे कायदेशीर, असा गोखले करतात. सनदशीर व कायदेशीर (Legal) यांच्यात फार महत्त्वाचा फरक आहे, तो गोखले लक्षात घेत नाहीत. कोणत्याही जनतेच्या मूलभूत हक्कांची सनद अस्तित्वात नसताना राज्यकर्ते आपल्या सोयीप्रमाणे कायदे करतात तेव्हा तेथील कायदा अनियंत्रित राज्यसत्तेचे लक्षण ठरते. त्या कायद्याचा भंग लोकांनी केला तर लोकांचे हे वर्तन असनदशीर म्हणता येणार नाही. कायद्याचे धोरण ठरविण्याकरिता सनद ज्या राज्यपद्धतीत लोकांना मिळालेली असते तेथीलच कायदा हा पालनीय ठरतो. भारतीय जनतेला अशी सनद मिळालेली नाही. सनदशीरपणाचे हे तत्त्व किंवा हा अर्थ जॉन स्टुअर्ट मिल यांच्या 'ऑन लिबर्टी' या ग्रंथावरून टिळकांनी घेतला. जॉन स्टुअर्ट मिल यांनी सनदशीर याचा अर्थ या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत विशद करून सांगितला आहे. या चर्चेत गोखलेपेक्षा टिळक हे अधिक सरस व मूलगामी राज्यशास्त्रज्ञ ठरले. या चर्चेच्या संदर्भात 'सनदशीर' व 'कायदेशीर' (केसरी : ५ मार्च १९०७) या लेखात मौलिक रीतीने या मुद्याचे विवेचन करताना टिळक म्हणतात - ''आजमितीस हिंदुस्थानातील इंग्रजी साम्राज्याची घटना जरी व्यवस्थेशीर असली तरी इतिहासातील रूढ अर्थाप्रमाणे ती 'सनदशीर' नाही, असेच म्हटले पाहिजे. गव्हर्नर जनरल यांचे अधिकार पार्लमेंटच्या कायद्यांनी नियमित आहेत पण या बाबतीत प्रजेच्या हातात कोणताही अधिकार नसल्याने 'सनदशीर' किंवा 'कॉन्स्टिट्यूशनल' हा अर्थ आपल्या राज्यव्यवस्थेला लावता येत नाही. आम्ही जे भांडत आहो किंवा धडपड करीत आहो, ती राज्यकर्त्यांकडून सनदशीर पद्धत प्राप्त करून घेण्याकरता होय आणि हा हक्क राज्यकर्त्यांकडून मिळवावयाचा आहे. तो मिळविण्यासाठीच हा प्रयत्न आहे. त्याला सनदशीर चळवळ असे नाव देणे चुकीचे होईल. सनदशीर शब्द सोडून दिला तर आमचे प्रयत्न कायदेशीर आहेत की बेकायदेशीर आहेत एवढाच प्रश्न शिल्लक राहतो. हल्लीच्या स्थितीत कायदा करणे आमच्या हातचे नाही. तेव्हा आमचे प्रयत्न इतिहासास, मामुली वहिवाटीस, प्रजेच्या नैसर्गिक हक्कांस धरून नीतिदृष्ट्या जरी योग्य असले तरी ते कायदेशीर किंवा बेकायदेशीर ठरविणे ही केवळ सरकारच्या इच्छेची गोष्ट आहे. आमचे योग्य प्रयत्नही एकवेळ यांच्या कायद्याने बेकायदेशीर होऊ शकतील, अशा वेळी आमचे प्रयत्न बेकायदेशीर आहेत असे म्हणणे भाग पडेल. न्याय, नीती आणि ऐतिहासिक परंपरा किंवा प्रगती यांचा आधार आपणांस आहे की नाही एवढेच नीट पाहले पाहिजे आणि लोकांचा आम्हास पाठिंबा असला म्हणजे मग आमचे प्रयत्न कायद्याच्या मर्यादेत येतात की बाहेर पडतात याची आम्ही पर्वा करणे उपयोगी नाही, कारण

कायदा सरकारच्या हातात आहे. आता एवढेच खरे की कायदा मोडला गेला तर शिक्षा ही होणार; परंतु कायदा जर जुलमी असेल तर ही शिक्षा सोसूनच त्याचा प्रतिकार केला पाहिजे, एरवी इलाज नाही. नीती आणि कायदा यांची जेव्हा फारकत होते तेव्हा असेच प्रकार घडावयाचे.''

अनेक राजकीय विचारवंतांकडून भारताच्या स्वातंत्र्यआंदोलनाची मीमांसा करताना अनेक वेळा असे विधान केले जाते की, भारताचा स्वराज्याच्या मागणीचा अर्थ परकीय राज्य नको, परकीय राज्य खराब व जुलमी आहे, ते नष्ट झाले पाहिजे एवढाच नकारात्मक होता. निषेधात्मक भावनेवर आधारलेली स्वराज्याची कल्पना होती; परंतु ही मीमांसा चुकीची आहे. टिळक म्हणतात की, स्वराज्य म्हणजे देशी लोकांचे राज्य एवढाच अर्थ नव्हे. 'स्व' म्हणजे 'आपला' हा मोघम अर्थ आहे. 'जेव्हा प्रजा आणि राजा दोघेही एकाच धर्मातले, एकाच देशातले, एकाच जातीचे आणि एक प्रकारच्या हिताहितसंबंधाचे असणारे असून राजा प्रजेच्या हिताबद्दल नेहमी तत्पर व दक्ष असतो असे जेव्हा घडते, तेव्हा प्रजेस आपल्यावरील राज्य स्वराज्यच आहे असे वाटणे अगदी स्वाभाविक आहे. 'रामराज्य' अशाच प्रकारचे स्वराज्य होते. पण राजे लोक अहंकाराने किंवा अन्य कारणांनी अंध होऊन प्रजेच्या हिताकडे दुर्लक्ष करू लागले किंवा जुलमी झाले म्हणजे ते राज्य लोकांना नकोसे होते, स्वधर्मातील किंवा स्वदेशातील राजा असताही त्याचे राज्य लोकांस नकोसे होते. पेशवाईच्या अखेरीस शेवटच्या बाजीरावाचे राज्य अव्यवस्थित व दु:खकारक होते. म्हणून खरे स्वराज्य स्वत:च्या राजाचे राज्य नव्हे तर स्वराज्य म्हणजे प्रजेच्या तंत्राने चाललेले राज्य होय.'' अशा अर्थाचे विचार टिळकांनी मांडले. ते वारंवार असे स्पष्ट प्रतिपादन करतात की, ''ज्या राज्याचा कारभार प्रजेच्या किंवा प्रजापक्षाच्या तंत्राने चालतो तेच खरे स्वराज्य होय... नुसता स्वदेशी राजा असला म्हणजे काही सर्व कार्यभाग होत नाही... राजा स्वदेशस्थ की परदेशस्थ या प्रश्नापेक्षा प्रजेच्या हातात सत्ता किती हाच प्रश्न महत्त्वाचा होऊन बसला आहे.'' (स्वराज्य आणि सुराज्य, ०९/०४/१९०७)

''इंग्रजी सरकारची राज्यव्यवस्था केवळ राज्यकर्त्या व थोड्या अधिकारी वर्गाच्या तंत्राने चालत असल्यामुळे आम्हास सुखकर किंवा फायदेशीर होणार नाही आणि स्वावलंबनाची पद्धती कायम राहावी तर तसे होणे अशक्य नाही. राज्यात शिस्त ज्याप्रमाणे अपेक्षित असते ती त्याप्रमाणे इंग्रजी राज्यात नाही व त्यामुळे इंग्रजी राज्याच्या बेशिस्तीने व कायद्याने प्रजा चोहीकडून अडून गेली आहे. राज्यपद्धती नुसती शिस्तवान असल्याने कोणतेही राज्य लोकांना सुखकारक होते, व लोकांच्या तंत्राने चालले म्हणजे ते त्यांना हितकर होते, या दृष्टीने विचार केला म्हणजे प्रजेच्या तंत्राने चालावे असे म्हटले पाहिजे. जेथे सल्लामसलतीने राज्यकारभार चालत असतो तेथे राजा किंवा अधिकारी परदेशस्थ असले तरी, स्वराज्य आणि सुराज्य या दोहोंचे सुख लोकांना प्राप्त होण्यास अडचण पडणार नाही, सर्वात मुख्य

गोष्ट म्हणजे जे आपल्यास हितकारक वाटते त्या दृष्टीने राज्यकारभार चालविण्याकरिता आपणांस सर्वांना अधिकार असावा ही होय आणि खरे स्वराज्य हेच होय. 'स्व' म्हणजे ज्याचा तो, किंवा लोक अथवा एकंदर प्रजा, आणि त्यांचे म्हणजे त्यांच्या सल्ल्याने चालणारे जे राज्य ते स्वराज्य. अशा स्थितीत राजा स्वदेशी असला तर चांगलेच, परदेशस्थ असला तरी फारशी हानी होत नाही. असले राज्य व्यवस्थित व शिस्तवार... सुराज्यच असावयाचे, सुराज्याने स्वराज्याची वाण भरून येत नाही.'' परकीय राज्य जुलमी आहे व बेजबाबदार आहे. स्वराज्याशिवाय आधुनिक जगाच्या पार्श्वभूमीवर भारतीय जनता उन्नती करू शकणार नाही, या विचारावर टिळक येऊन ठेपले. हा त्यांचा वैचारिक ध्येयाचा दुसरा टप्पा होय व तोच भारताच्या स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाचा प्रथम कालखंड होय.

या कालखंडात प्रवेश केल्यानंतर भारताच्या मानवी जीवनाचा आधुनिक रीतीने सर्वांगीण विकास करावयाचा आहे आणि त्यासाठी पाश्चमात्य परचक्राच्या शृंखला तोडल्या पाहिजेत अशा निर्धारावर टिळक येऊन ठेपले. त्यांचे लेखन अधिक धारदार होऊ लागले व लेख तळपू लागले. स्वराज्याचा प्रथमपासून अखेरपर्यंतचा मार्ग त्यांच्या क्रांतदर्शी दृष्टीच्या समोर होता.

टिळक गांधीमार्गाचे पहिले उपदेशक

गांधीजी हे स्वत:स गोखल्यांचे शिष्य म्हणत असले, व वैयक्तिक संबंधामुळे हे शिष्यत्वाचे नाते जरी निर्माण झाले असले तरी राष्ट्रीय आंदोलनाच्या संदर्भात असेच म्हणावे लागते की गांधी हे एकअर्थी टिळकांचे अनुयायी होते. कारण गांधी-मार्ग हा टिळकांना दिसला होता. यावर कोणी असे म्हणेल की टिळक हे सशस्त्र क्रांतीच्या पाठीशी उभे होते हे जर सत्य असेल तर गांधी त्यांचे अनुयायी होते असे कसे म्हणता येईल? सशस्त्र क्रांतीचा मार्ग हा अव्यवहार्य मार्ग आहे असे टिळकांनी वारंवार म्हटले आहे. सशस्त्र क्रांतीचा मार्ग आक्रमणाऱ्या देशभक्तांबद्दल टिळकांना नितांत सहानुभूती वाटत होती हे स्पष्ट असले तरी टिळक हे आपले विचार प्रामाणिकपणे मांडत होते असे जे मानतात त्यांना टिळक हे सशस्त्र क्रांतीच्या मागे नव्हते याबद्दल संशय बाळगण्यास कारण नाही. टिळक हे एका अर्थी गांधी-मार्गाचे पहले उपदेशक होते असेही म्हणता येते. टिळकांची सनदशीर व कायदेशीर या संबंधातील मौलिक मीमांसा लक्षात घेतली असता याबद्दल शंका राहत नाही. १९०७ साली जानेवारी २ या दिवशी कलकत्त्याच्या कॉलेज स्क्वेअरमध्ये टिळकांनी जे व्याख्यान दले त्यात जहाल व नेमस्त या दोन्ही पक्षांचा निर्देश करून दोन्हीमधला फरक स्पष्ट करून दाखविला. जहाल हे स्वावलंबनपूर्वक स्वराज्यासाठी लढावे असे म्हणतात तर नेमस्त हे ब्रिटिशांच्या भल्यासाठी स्वराज्याची भिक्षा मागणारे आहेत, असा दोन्हीतला फरक त्यांनी स्पष्ट केला. ध्येय एक परंतु कार्यक्रम व मार्ग मात्र निरनिराळे.

या संदर्भात कलकत्त्याच्या भाषणात म्हणतात की, ''तुमच्यात सशस्त्र प्रतिकाराची शक्ती नाही हे जरी खरे असले तरी तुमच्यात बहिष्कार आणि असहकार यांची शक्ती खासच आहे. इंग्रजी राज्याच्या विरुद्ध तुम्ही ही शक्ती वापरावयास नको काय? आपण बहिष्कार घालू शकतो. आपल्या राज्याच्या सरहद्दीबाहेर रक्त आणि पैसा वापरला जाणार नाही अशी तजवीज करू शकतो. आपले न्यायासन योग्य वेळी निर्माण करू शकतो आणि अखेरीस करबंदीही करू शकतो. स्वदेशी आंदोलनाबरोबर बहिष्कार हा मात्र परदेशी माल विकणाऱ्या व घेणाऱ्या लोकांवर जबरदस्ती करण्याचा आहे. राजद्रोहाचा कायदा आपण सविनय कायदेभंगाने मोडू शकतो. याचे परिणाम काय होतील याची पर्वा करू नये. तीन-चार हजार लोकांना कारागृहामध्ये राहण्यास प्रवृत्त करून नोकरशाहीची स्थिती केविलवाणी करू शकतो. ही क्रांतीची सुवर्णसंधी प्राप्त झाली आहे. ही क्रांती रक्तहीन क्रांती होय. या क्रांतीमध्ये रक्त सांडले जाणार नाही असे नाही. जनतेला यातना होणार नाही असे नाही. यातना सहन करण्याची तयारी करावी. या यातना भयंकर असतील याची खूणगाठ बांधा!!'' हे गंभीर विचार त्यांनी मोठ्या हिमतीने आणि भीष्मप्रतिज्ञेने आमच्यासमोर मांडले, असे एका राजकीय विचारवंताने लिहून ठेवले आहे. याशिवाय दुसरे प्रमाण असे की, टिळकांनी गांधीशिष्या सौ. अवंतिकाबाई यांनी लिहिलेल्या गांधीचरित्राच्या प्रस्तावनेत म. गांधींच्या सत्याग्रहाचे तात्त्विक रहस्य मांडून सत्याग्रहमार्गाचे समर्थन केले आहे.

टिळकांचे टीकाकार यासंबंधी असा आक्षेप घेतात, की त्यावेळी टिळक हे जर अशा निर्वाणीच्या लढ्याचे उद्गाते होते तर मग त्यांनी १९०८ सालच्या राजद्रोहाच्या खटल्यामध्ये मी राजद्रोह केला नाही, तो सिद्ध होऊ शकत नाही, अशा तऱ्हेचा पवित्रा का घेतला? त्याचप्रमाणे 'मी जे लिहीन ते कायद्याच्या सीमेत राहूनच लिहीन' असे वारंवार का लिहितात? टिळक मुत्सद्दी होते. त्यांना जनतेला पाठीशी ओढावयाचे होते. याकरिता त्यांना कायद्याच्या मर्यादेत लेखनस्वातंत्र्याचा उपयोग करावयाचा होता व तो उपयोग उत्तम रीतीने त्यांनी करून घेतला, याचे प्रत्यंतर त्यांच्या दोन्ही कारागृहवासाच्या शिक्षेनंतर मिळाले. टिळक हे त्यावेळच्या कालखंडाच्या महान जनशक्तीचे प्रतिनिधी होते. त्यांच्या विचाराच्या प्रभावाने लोक कारागृहाच्या दरवाजापर्यंत येऊन ठेपले; परंतु कारागृहाच्या दरवाजाला धक्का मारण्याइतके आत्मबल तोपर्यंत त्यांना प्राप्त झाले नव्हते. टिळकांसारखे फार थोडेच कारागृहाच्या भिंतीआड विजनवासी होऊन यातना सहन करीत होते. एका अर्थाने असे म्हणता येईल की आम्ही तुमच्या मागून येण्यास तयार आहो असे आश्वासन जनतेकडून टिळकांना न मिळाल्यामुळे टिळक कायद्याच्या मर्यादेत राहूनच जनजागृतीचे कार्य करीत राहले. हे आश्वासन गांधीजींना मिळाले म्हणून ते पुढे गेले. तात्पर्य, टिळकयुगातूनच गांधीयुगाचा प्रारंभ झाला.

टिळकांच्या साहित्याची वाङ्मयीन महात्मता

कै. बा. सी. मर्ढेकर हे महाराष्ट्रातील नवकाव्य प्रणालीचे मुख्य प्रवर्तक, आंतरराष्ट्रीय ख्यातीचे सौंदर्यतत्त्वज्ञ व समीक्षक होते. यांनी काव्यसमीक्षेच्या निकषांमध्ये वाङ्मयीन महात्मता हा काव्याचा एक मुख्य निकष सांगितला आहे. हा निकष म्हणजे अनुभूतीची शुद्ध निष्ठा होय. वैचारिक साहित्यालासुद्धा कलात्मकता किंवा सौंदर्य असते हे मर्ढेकरांना मान्य असो वा नसो; परंतु थोर प्रतिभावंत इंग्लिश नवकवी टी. एस. इलियट व अनेक पश्चिमी काव्यसमीक्षक हे वैचारिक साहित्यालाही कलात्मकता व अप्रतिम सौंदर्य असू शकते असे मानतात. बायबल, स्पिनोझाचे नीतिशास्त्र किंवा तत्त्व ब्रॅडले याचे ग्रंथ अशा वैचारिक कलात्मक साहित्याचे उत्तम नमुने म्हणून ते उद्धृत करतात. टिळकांच्याही केसरीतील लेखसंभाराला व 'गीतारहस्या'ला कलात्मक साहित्याची पदवी प्राप्त झाली आहे. हे नाकारणे म्हणजे प्रज्ञेचे सौंदर्य नाकारणे होय. बायबलप्रमाणेच कुराणाला, ऋग्वेदातील उषासूक्तांना किंवा हिरण्यगर्भ, त्वष्टा, नासदासीय इत्यादी सूक्तांना व प्राचीन उपनिषदांना प्रज्ञेचे सौंदर्य आले. विशेष म्हणजे कुराणाला संगीताची सुस्वरताही लाभली आहे. या सर्व वर उद्धृत केलेल्या साहित्यामध्ये जे क्रांतदर्शी प्रज्ञेचे किरण पसरलेले आहेत त्यांच्या योगाने सात्त्विक व श्रद्धाशील मानवी हृदयातील अनंत काळ साठलेले तम क्षणात विरून त्या हृदयाला विलक्षण दिव्य प्रकाशाचा अनुभव येतो व 'तमसो मा ज्योतिर्गमय' ही उत्कंठित मानवी हृदयाची अनादि काळची प्रार्थना सफल होते, अमरत्वाचा लाभ होऊन मृत्यूचे भय लुप्त होते, अमृतमय जीवनाचा आविष्कार होतो, सत्याचा अनंत मार्ग आक्रमिण्याचे अदम्य धैर्य निपजते. उपनिषदे, भगवद्गीता, बायबल, कुराण यांच्या योगाने अनेक प्राचीन जमातीतील व अनेक राष्ट्रातील लोकांना दिव्य जीवनाचा साक्षात्कार घडून आला, याचे कारण त्यातील वाङ्मयीन महात्मता होय.

टिळक व गांधी यांच्या लेखनातही ही वाङ्मयीन महात्मता प्रतिबिंबित झाली आहे. गांधींच्या लेखनात जी निष्ठा व आत्मप्रत्यय दिसतो तोच टिळकांच्याही लेखनात दिसतो. आत्मप्रत्यय व प्रतिभा यांच्या संगमात साहित्यसौंदर्य निर्माण होते. हा संगम टिळकांच्या लेखनशैलीचे मूळ रहस्य आहे. गांधीच्या लेखनात स्वभावोक्ती व प्रसाद आहे तर टिळकांच्या लेखनात स्वभावोक्ती, प्रसाद व ओज आहे. तत्त्वज्ञान व गणित यावरील प्रभुत्वामुळे टिळकांच्या लेखनास युक्तिवाद, विश्लेषण, चिंतनशीलता, विवेक हे गुण लाभले आहेत. गांधींप्रमाणेच टिळक नैतिक सत्याच्या म्हणजे स्वातंत्र्याच्या शोधात आहेत व वाचकालाही त्या शोधात सामील करून घेत आहेत असा पदोपदी अनुभव येतो. सत्याच्या उच्च पदाकडे होणारी ही यात्रा सत्याकडे जात असता उत्कंठा व उत्साह निर्माण करते. पश्चिमी लोकशाही जीवनमूल्यांचा चमकदार गाभा या सत्याच्या शोधात प्रकट होतो, त्याचे निरनिराळे पैलू दृष्टोत्पत्तीस येतात; स्वातंत्र्याचा अगाध महिमा हिमालयातील यात्रेकरूचे

भान हरपून टाकणाऱ्या हिमालयाच्या महाम्याप्रमाणे प्रत्ययास येतो. स्वातंत्र्याची उंचनीच शिखरे जिंकण्याचे धैर्य या महाम्याच्या दर्शनाने प्राप्त होते. संस्कृत ललित साहित्याचे व महाभारताचे अवगाहन केलेली टिळकांची प्रज्ञा व्यास, कालिदास, वाल्मीकी व भवभूती यांच्यातील उपमा, रूपक, व्याजोक्ती इत्यादी सुंदर अलंकाररत्नांना उचितच स्थळी उद्धृत करते. मात्र कोठेही भाषेचा फुलोरा किंवा वक्तृत्वाचा कृत्रिम हव्यास दिसायचा नाही. एखाद्या लेखात हे साहित्य गुण किंवा हे तर्कयुक्त विश्लेषण लुप्त झालेले दिसले तर असे समजावे की ते टिळकांचे नव्हे. कोणी तरी (Ghost Writer) भूत संपादकाने लिहिले असावे किंवा टिळकांनी घाईघाईने लिहिलेले असावे; खरोखर टिळकांना उथळ लेखन करता येणे शक्य होते काय? उदाहरणार्थ त्यांनी घाईघाईने लिहिलेला महात्मा गांधींच्या चरित्राच्या प्रस्तावनेचा लेख पाहावा, तेथेही त्यांची चिंतनशीलता दगा देत नाही. होमरही डुलक्या घेतो असे म्हणतात. तसेही क्वचित् असेल, नाही असे नाही.

केसरीचे इतर संपादक व टिळक यांच्या लेखनातला मुख्य फरक म्हणजे तर्कशुद्धता अबाधित राखणे हे टिळकांचे वैशिष्ट्य होय. इतरांच्या लेखनात ती बाधित झालेली अनेक वेळेला दिसते, टिळकांच्या निष्ठेला अपवाद नाही. इतरांच्या लेखनात हे अपवाद मधूनमधून आढळतात. टिळकांच्या लेखात लोकशाही स्वातंत्र्याचे मूल्य केव्हाही खाली जात नाही, परकीय पारतंत्र्याच्या विरुद्ध लढण्याचा बाणा कोठेही वाकत नाही, अंतम स्वार्थत्यागाची प्रतिज्ञा कोठेही सुटत नाही वा मर्यादित होत नाही. याच्या उलट इतरांच्या लेखनात असे क्वचित् घडलेले दिसते. टिळकांची स्वराज्याची प्रतिज्ञा ही भीष्मप्रतिज्ञा आहे, या प्रतिज्ञेने स्वत:चे मरण डोळ्याने पाहिले आहे. त्यामुळे टिळकांचे लेखन हे भारताच्या उद्योगपर्वापर्यंतच्या स्वातंत्र्ययुद्धाचे गद्य महाकाव्य बनले आहे.

वाई **- लक्ष्मणशास्त्री जोशी**

१ ऑगस्ट १९६९.

प्रकाशक - **साहित्य अकादमी,**
नवी दिल्ली
(१९६९)

○○○

(३)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

॥ लेखसंग्रह ॥

खंड पहिला

प्रस्तावना

माझा निवडक लेखसंग्रह दोन खंडांमध्ये प्रसिद्ध करण्याचा प्रस्तुत प्रकाशकांचा उद्देश आहे. प्रथम मला सांगावेसे वाटते, की या लेखसंग्रहातील लेखांची निवड अधिक कसोशीने केली असती, तर आजच्या असह्य महागाईच्या काळात अधिक युक्त ठरले असते. असो. आधुनिक भारताच्या आणि महाराष्ट्राच्या सामाजिक, धार्मिक आणि राजकीय आंदोलनाशी मी माझ्या पहिल्या उमेदीपासून एकरूप झालेलो आहे. त्या एकरूपतेचे वैचारिक स्वरूप माझ्या लेखनामध्ये दृग्गोचर होते. जागतिक संस्कृती सतराव्या शतकापासून सुरू झालेल्या वैज्ञानिक युगाच्या प्रभावाने परिवर्तन पावत आहे. विज्ञानयुगाच्या पूर्वीच्या युगामध्ये जगातील संस्कृती या फार सावकाश बदलत होत्या. किंबहुना एका अर्थी त्यांच्यामध्ये जाड्य भरले होते. त्या चिरकाल स्थिरावलेल्या दिसत होत्या, तरीदेखील त्यांमध्ये परिवर्तन किंवा क्रांती घडविणाऱ्याही घटना घडलेला इतिहास सांगतो. परंतु या परिवर्तनकारक किंवा क्रांतिकारक घटना स्थिरावल्यावर एक प्रकारची जडता माणसाच्या सांस्कृतिक जीवनात विज्ञानयुगाच्या प्रारंभापर्यंत भरून राहलेली दिसते. परंतु आता यापुढे सतत परिवर्तन होत राहणार. हे विज्ञानयुग आहे. यात परिवर्तनाचा वेग वाढतच चालला आहे.

या विज्ञानयुगाचे केंद्र व उत्पत्तिस्थान पश्चिमी ख्रिश्चन संस्कृती होय. या विज्ञानयुगाची गर्भधारणा ही चौदाव्या शतकातील युरोपियन इतिहासामध्ये झालेली दिसते. त्याला प्रबोधन युग म्हणतात. ते भारताचे घोर निद्रायुग होते. सतराव्या शतकाच्या प्रारंभी विज्ञानयुगाचा जन्म झाला. त्यानंतर वैज्ञानिक क्रांती व औद्योगिक क्रांती झाली. भारताचे प्रबोधन युग एकोणिसाव्या शतकात सुरू होते. युरोपियन प्रबोधन व वैज्ञानिक आणि औद्योगिक क्रांती या शक्तींचा भारताशी साक्षात घनिष्ठ संपर्क ब्रिटिशांच्या राजवटीमुळे घडून आला. या शक्तींच्या संपर्कामुळे राजा राममोहन राय यांच्या प्रेरणेने भारतीय प्रबोधन युगाची प्रभा प्रकट झाली.

तेव्हा असे दिसू लागले, की भारतातील प्रचलित रूढ धर्मसंस्था ही भारताच्या सामाजिक व सांस्कृतिक अवनतीस कारण झाली आहे. म्हणून भारतातील धार्मिक संस्था शुद्ध व अत्यंत व्यापक अशा तात्त्विक अधिष्ठानावर पुन्हा उभारल्या पाहिजेत. त्यामुळे भारतातील संकुचित व अनैतिक सामाजिक रूढी आणि रीतिरिवाज बदलण्यास योग्य अशी प्रेरणा मिळू शकेल. अशी वैचारिक भूमिका या प्रबोधनकालातील विचारवंतांनी स्वीकारली. त्याकरिता त्यांनी भारतीय धर्माची, विशेषत: हिंदू धर्माची, सर्वांगीण बुद्धिवादी समीक्षा सुरू केली. हिंदुंचे वेद, स्मृती व पुराणे हे धर्मग्रंथ, इस्लामचे कुराण, ख्रिश्चनांचे बायबल इ. सर्व धर्मग्रंथ हे मानवप्रणीत आहेत, असा सिद्धांत स्वीकारून, सर्वधर्मसत्ता स्वीकारून, सर्वधर्मसमन्वय करण्याचा प्रयत्न केला. हे या धर्मसुधारणेच्या आंदोलनाचे प्रधान स्वरूप होय. धर्मग्रंथ हे मानवनिर्मित म्हणून मान्य केल्यावर त्यांच्यामध्ये सत्य आणि असत्य अशा विचारांचा संकर असू शकतो, हे गृहीत कृत्य ठरले. सर्व धर्मांची समीक्षा सुरू झाली.

सामाजिक रूढी, सामाजिक फायदे, जाती व वर्ग यांचे संबंध या सर्वांचे परंपरागत हिंदू धर्माप्रमाणे धर्मग्रंथ हेच प्रमाणभूत आधार मानले गेले होते. हे धर्मग्रंथांचे प्रामाण्य अबाधित व संपूर्णपणे स्वीकारले गेले होते. या प्रामाण्यबुद्धीला किंवा श्रद्धेला नव्या विवेकवादाने व तार्किक समीक्षेने मर्यादा पडू लागल्या व तडे जाऊ लागले. धर्मग्रंथांत नव्या अन्यायरहित सामाजिक रचनेला अनुकूल असे विचार वा सिद्धांत कोणते आहेत व प्रतिकूल आणि प्रगतीला मारक असे विचार व सिद्धांत कोणते यासंबंधी संशोधन सुरू झाले. या संशोधनाचा आढावा या लेखसंग्रहामधील विभाग दोन - ‘धर्म व समाज’मध्ये घेतलेला आढळेल.

सामाजिक जीवनाचा अर्थ किंवा मानवी संस्कृतीचा अर्थ ऐतिहासिक दृष्टिकोनातूनच अधिक चांगल्या रीतीने समजतो. धर्म ही मानवी इतिहासातील एक युगानुयुगे स्थिरावलेली व विभिन्न देशकालांमध्ये अत्यंत विभिन्न व परस्परविरोधी रूपे धारण केलेली संस्था आहे. याचे स्पष्टीकरणही या लेखसंग्रहातील ‘धर्म व समाज’ या विभागात मिळू शकते. सर्व धर्मांच्या मुळाशी अलौकिक दिव्य शक्ती म्हणजे ईश्वराची जाणीव दृढमूल झालेली असते, असे अनेक धार्मिक तत्त्वज्ञ मानत आले आहेत; परंतु दगड-धोंडे, झाडे-झुडपे, नदी-पर्वत, आकाशातील तारे, गाई-बैल, साप, वाघ, सिंह इ. जनावरे, अग्नी, वारा, आकाशातील सूर्य-चंद्रादी ग्रह आणि तारे वा मंत्रतंत्र, विशिष्ट स्त्री-पुरुष, संतमहंत, प्रेषित यांना देव म्हणून शरण जाऊन पूजणारे धर्मपंथ आदम मनुष्यजातीपासून तो अद्ययावत सुधारलेल्या मानवसमाजातही आज आढळतात. वैदिक संस्कृतीचे लोक प्राचीन काळी विविध देवांची पूजा व प्रार्थना करीत होते. एकदेववादी, बहुदेववादी असे अनेक धर्म जगात आहेत व होते. एकेश्वराची कल्पना देखील सर्व धर्मांमध्ये सारखी नाही. यहुदी धर्मातील एकेश्वर कडक स्वभावाचा पिता आहे. तो निराकार असून सर्वज्ञ सर्वसाक्षी आहे. ख्रिश्चनांचा देव प्रेमळ पिता व निराकार, तो ख्रिस्ताचा आकार घेऊनही अवतरतो. ख्रिश्चनांमध्येदेखील पिता, पुत्र व

पवित्र भूत अशा विविध स्वरूपाचा देव मानणारे पंथ आहेत आणि तो केवळ एकरूपच आहे असे मानणारे काही संप्रदाय आहेत. हिंदुंचा देव निराकार आहे व साकारही आहे. यहुदी, ख्रिस्ती व मुसलमान यांचा देव निराकार आहे; परंतु सगुण आहे. हिंदूंचा देव निराकार व साकार, सगुण व निर्गुण, शुद्ध अद्वैतरूप किंवा वेगळा असा आहे. हिंदुंच्या धर्माची तत्त्वज्ञाने देव, जीव व जगत् यांच्या स्वरूपासंबंधी मौलिक मतभेदाने भरलेली आहेत. म्हणून असे म्हणता येते, की सर्व धमसंस्थांचे परस्पर विसंगत व विरोधी स्वरूप पाहले म्हणजे हे सर्व धर्म परस्पर विसंगत असल्यामुळे ते मानवमनोनिर्मित म्हणजे केवळ कल्पित आहेत, हे निश्चित करता येते. त्यातील एक कोणता तरी धर्म सत्य व अन्य धर्म असत्य असे मानण्यात अंधश्रद्धेशिवाय अन्य प्रमाण नाही. जे मानवमनोनिर्मित म्हणजे केवळ कल्पित नसते त्याबद्दल इतके मतभेद होत नाहीत. आकाशात चंद्र व सूर्य आहेत की नाहीत याबद्दल मतभेद नसतो. अन्न हे शरीरपोषक आहे की नाही याबद्दल मतभेद नसतो; परंतु मूर्तिपूजा करावी की नाही याबद्दल धार्मिक मतभेद अत्यंत तीव्र बनून मूर्तिपूजक व मूर्तिपूजा न करणारे धर्म एकमेकांचे शत्रू बनतात. जगातील धर्म हे एकमेकांचे पक्के निरंतरचे शत्रू बनलेत. यासंबंधीच्या पुराव्यांनी ख्रिश्चन व इस्लाम धर्म यांचा इतिहास गच्च भरला आहे. मानवजातिशास्त्रज्ञांनी गेल्या दोनशे वर्षांत जगातील आदम जातिजमातीपासून ते अत्यंत सुधारलेल्या राष्ट्रांच्या धर्मसंस्थांची व तत्संबंधी सामाजिक रीतिरिवाज यांची माहिती गोळा केली आहे, यावरून आधुनिक सुशिक्षित मनुष्याने, मानवजातींच्या परस्परविद्वेषाचे व संग्रामाचे महत्त्वाचे कारण जी धर्मसंस्था त्यासंबंधी, आग्रहाची भूमिका संपूर्ण टाकली पाहिजे. सर्व धर्मांची समानता म्हणजे सर्व धर्म मानवाने मनाने निर्मले आहेत, इतिहासक्रमामध्ये पूर्वीच्या धर्मसंस्थांमध्ये व धार्मिक संकल्पनांमध्ये तारतम्य विचारपूर्वक बदल झाले आहेत व क्रांत्याही झाल्या आहेत. सर्वधर्मसमानता म्हणजे सर्व धर्मांमध्ये एकच एक शाश्वत अंतम सत्य व्ा परम उच्च श्रेयस्कर असे मानवमुक्तीचे साधन सांगितले आहे, असे म्हणता येत नाही. भिन्न धर्म म्हणजे अत्यंत मौलिक मतभेद असलेले धर्म होत. म्हणून त्यांच्यामध्ये अंतम तत्त्वाच्या बाबतीत समानता आहे, असे विधान करणे वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणे होय.

शाश्वत सत्य म्हणून काही सांगण्याचा प्रयत्न केला तर तो विफल ठरतो. त्यात ऐकमत्य होत नाही. म्हणून सर्वधर्मसमानता याचा अर्थ स्पष्ट करताना सर्व धर्मांमध्ये एक मूलतत्त्व शोधण्याचा प्रयत्न करू नये; धर्म ही सर्वकालीन मानवसमाजांची पकड घेतलेली संस्था आहे हे लक्षात घेऊन त्यात कसलेही ऐकमत्य सापडत नसले तरी ज्या व्यक्तींना, समुदायांना, जातींना, जमातींना वा राष्ट्रांना जी धर्मपद्धती मान्य असेल त्याप्रमाणे तिचा स्वीकार करण्यास मनापासून संमती देणे म्हणजे सर्वधर्मसमानता मानणे होय. असा सर्वधर्मसमानतेचा अर्थ सांगावा. मात्र कोणत्याही धर्मपद्धतीत सामाजिक विषमता व अन्याय राहणार नाही, अशा दृष्टीने ती ती धर्मपद्धती स्वीकारली गेली पाहिजे.

धर्म हा कोणत्या स्वरूपात आजपर्यंत मानवसमाजांनी कायम टिकवला आहे. याचा अर्थ, धर्म ही मानवी मनाची फार महत्त्वाची गरज आहे, असा होतो. अशात अलौकिक शक्तीची अनेक कारणांस्तव जाणीव आजपर्यंत अनंत मानवांच्या मनात दृढमूल झाली आहे. ही जाणीव बुद्धिवादाच्या निकषाने तपासली असता धर्म हा एक प्रकारचा भ्रम आहे, असेही म्हणता येते. भ्रम म्हणण्याचे कारण धर्म संकल्पनेतील अलौकिक दिव्य शक्ती म्हणजे देव होय, व त्या देवाचे विवरण करताना त्याच्या अस्तित्वाचे कसलेही प्रमाण दाखविता येत नाही. जे दाखवले जाते ते युक्तिवादांनी सहज खोडता येते. इतके असूनही या विविध प्रकारच्या धार्मिक भ्रमाला मनुष्य का परमसत्य समजून कवटाळून बसतो, याचे स्पष्टीकरण मनोविश्लेषणशास्त्रज्ञ करू लागले आहेत. सिग्मंड फ्राइड यांनी 'द फ्यूचर ऑफ द इल्यूझन' या निबंधात या भ्रमाचा छडा लावण्याचा प्रयत्न केला; परंतु तो पूर्ण समाधानकारक ठरत नाही.

धार्मिक तत्त्वज्ञानाचे व धर्माचे खंडन करणारा विचार म्हणजे विज्ञाननिष्ठ भौतिकवाद वा जडवाद होय. या जडवादाच्या आधारे सामाजिक, राजकीय व आर्थिक नवीन समाजरचनेची प्रेरणा देणारी मुख्य विचारसरणी व ध्येयवाद मार्क्सवाद होय. त्याची समीक्षा या लेखसंग्रहातील विभाग १ : भौतिकवाद यामध्ये आली आहे व विभाग ३ : तत्त्वज्ञान यामध्ये जे लेख आले आहेत, त्यांच्यामध्ये आधुनिक ऐतिहासिक दृष्टिकोन लक्षात ठेवून भारतीय तत्त्वज्ञानाचा उदय आणि विकास चर्चिला आहे. भारतीय मौलिक तात्त्विक विचारांचा परामर्श घेणारे लेख यात समाविष्ट केले आहेत. तत्त्वज्ञान विभागातील बहुतेक लेख हे 'मराठी विश्वकोशा'च्या निरनिराळ्या खंडांत प्रसिद्ध झाले आहेत. त्याला अपवाद 'भारतीय तत्त्वज्ञान उदय व विकास', 'आनंदमीमांसा' व 'भारतीय नास्तिकवाद' हे अन्यत्र प्रसिद्ध झालेले लेख होत. मराठी विश्वकोशातील लेख हे विश्वकोशरचना शैलीच्या मर्यादेत लिहिले आहेत. विषयाची सामान्य रूपरेषा व थोडक्यात महत्त्वाचे मुद्दे सांगणे हे या शैलीचे वैशिष्ट्य होय. भारतीय तत्त्वज्ञानास 'दर्शन' अशी संज्ञा आहे. षड्दर्शने (सहा तत्त्वज्ञाने) म्हणून जी प्रसिद्ध आहेत त्यांच्यापेक्षा कितीतरी पटीने अधिक दर्शने म्हणजे तत्त्वज्ञाने प्राचीन भारतीयांनी निर्माण केली आहेत. त्यातील कोणतेही महत्त्वाचे तत्त्वज्ञान व्यवस्थित आटोपशीर रीतीने मराठीमध्ये मांडायचे झाले, तर विश्वकोशाची कमीत कमी १०० पाने तरी द्यावयास पाहिजेत. पाच-सहा पानांत हे शंभर पानांत मावणारे तत्त्वज्ञान आटपावे लागले आहे. या लेखसंग्रहातील त्या त्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी म्हणजे केवळ त्या तत्त्वज्ञानाची सामान्य रूपरेखाच होय. मग यावर कोणी असे म्हणेल की, हे लेख या निवडक लेखसंग्रहात कशाकरता घेतले आहेत? नसते घेतले तर बरे झाले असते. यावर उत्तर असे, की भारतीय दर्शने इंग्लिशमध्ये व अन्य पश्चिमी भाषांमध्ये विद्वानांनी अभ्यासपूर्वक सविस्तर मांडली आहेत. मराठीमध्येही आचार्य बापट, न. चिं. केळकर, प्रा. दीक्षित इत्यादिकांनी भारतीय दर्शनांची मांडणी केली आहे. पश्चमी भाषांमध्ये भारतीय दर्शनांचा ऐतिहासिक परामर्श ठीक

केलेला असतो. मराठीमधील ग्रंथांत ऐतिहासिक परामर्शाला महत्त्व न देता त्या दर्शनांच्या भावार्थाला महत्त्व दिलेले असते. आचार्य बापटांनी सर्वदर्शनसंग्रहाचे भाषांतर मराठीत केले आहे. अर्थात त्यामध्ये ऐतिहासिक दृष्टी नसणे हे स्वाभाविक आहे. कारण ऐतिहासिक दृष्टीने विचारांचा परामर्श घेण्याची पद्धती भारतात पश्चिमी बौद्धिक संस्कृतीच्या प्रभावामुळे आली आहे. हा ऐतिहासिक परामर्श या लेखसंग्रहातील दर्शनांवरील लेखाचे वैशिष्ट्य आहे. ऐतिहासिक दृष्टीने पश्चिमी विद्वानांनीसुद्धा ज्या संकल्पनांचा ऐतिहासिक परामर्श घेतला नाही. अशा अनेक महत्त्वाच्या संकल्पनांचा ऐतिहासिक परामर्श या लेखांमध्ये घेतला आहे. हे दर्शनांवरील लेख म्हणजे त्या त्या दर्शनांची केवळ सामान्य रूपरेषा असली, तरी त्यांचे आकलन त्या विषयाचे अगोदरच अध्ययन केलेल्या व्यक्तींसच चांगल्या रीतीने होऊ शकेल. उदा. शंकराचार्यांचा 'केवलाद्वैतवाद' हा लेख पाहावा. ज्याने अद्वैत वेदान्ताचे विशेषत: शंकराचार्यांच्या प्रस्थानत्रयीचे अध्ययन केले असेल त्यालाच त्यासंबंधी त्या लेखातील विचारांची विशिष्ट संगती लक्षात भरू शकेल. सामान्य सुशिक्षित वाचकाला हे लेख आकलन करता येतील असा भरवसा देता येत नाही. परंतु जैमिनी, कणाद, गौतम, कपिल, कुमारिलभट्ट हे व्यक्तिविषयक लेख सामान्य सुशिक्षित वाचकास नीट रीतीने समजू शकतील.

'आनंदमीमांसा' हा निबंध म्हणजे माझे अगदी पहले लेखन होय. तत्त्वज्ञान व सामाजिक जीवन याचा निकटचा व जिव्हाळ्याचा संबंध असतो. या दृष्टिकोनातून उपनिषदातील आनंदतत्त्वाचे विवेचन केले आहे. भारतीय अध्यात्मवादाचा विश्वदु:खवाद ही नांदी आहे. विश्वाचे वास्तव स्वरूप आनंदमय ब्रह्म आहे या विचाराशी ही नांदी अगदी वसंगत आहे. विश्वाचे अंतम तथ्य व रहस्य म्हणजे सच्चिदानंद ब्रह्म होय, हा विचार सबंध जीवन व विश्व दु:खात्मक आहे या जाणिवेतून स्वाभाविक रीतीने निघू शकत नाही. त्याची पार्श्वभूमी अगदी वेगळी आहे. तो म्हणजे सबंध विश्व आणि जीवन हे भव्य व सुंदर आहे, अशी आशावादी भूमिका असलेला उपनिषत्पूर्वीचा वेदविचार होय. विश्वाबद्दलचा आणि जीवनाबद्दलचा आदराने, आशेने व उत्साहाने भरलेला हा वैदिक विचार सच्चिदानंद ब्रह्मतत्त्वाची अनुभूती देऊ शकतो, असा सिद्धान्त आनंदमीमांसेत प्रतिपादिला आहे. हा निबंध प्रसिद्ध झाल्यावर त्याची समीक्षा 'लोकशिक्षण' मासिकात तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक दे. द. वाडेकर यांनी केली आहे. त्यांनी प्राचीन उपनिषदातीलच काही संदर्भावरून विश्वदु:खवाद व सच्चिदानंदब्रह्म सिद्धान्त यांच्यातील विसंगती काढून टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे.

या लेखसंग्रहातील अगदी प्रारंभीचा विभाग म्हणजे भौतिकवाद होय. माणसाची यशस्वी जीवनपद्धती ही मनुष्य भोवतालच्या निसर्गावर कबजा मिळवून जीवनसाधने निर्माण करण्याच्या यशस्वी तंत्रज्ञानावर अवलंबून असते. अध्यात्मवादाला देखील अन्नपाणी लागतेच. छांदोग्योपनिषदात म्हटले आहे, की मन हे अन्नमय असून प्राण हा आपोमय

(पाण्यावर अवलंबून) आहे. अध्यात्म संस्कृती ही माणसाच्या ऐहिक, भौतिक संस्कृतीचीच महत्त्वाची बाजू आहे. निसर्गाचा किंवा भौतिक विश्वाचा अर्थ व कार्यकारणभाव माणसाला जितका अधिक समजतो तितकी त्याची तंत्रविद्या अधिक प्रगत होत जाते. अध्यात्मज्ञानच श्रेष्ठ व भौतिक ज्ञान कनिष्ठ प्रतिपादन करणारा सर्व धर्मांतील अध्यात्मवादी गुरुवर्ग हा भौतिक जीवनाची मांडणी व कदर करणाऱ्या शिष्यवर्गाच्या पूजेवर आपली जीवनयात्रा चालवीत असतो. प्रार्थनामंदिरे, पूजामंदिरे, मठसंस्था यांची उंची, विस्तार आणि भव्यता ही भौतिक जीवनाची साधना करणाऱ्या साधक शिष्यांच्याच धनसमर्पणाने समृद्ध होत असते. हे भौतिक जीवन समृद्ध करणारी तंत्रविद्या ही शुद्ध विज्ञानाच्या आधारावरच फार मोठी सामर्थ्ये निर्माण करू शकते. आधुनिक विज्ञानाने परंपरागत पश्चिमी आणि पौर्वात्य तत्त्वज्ञानांची विश्वज्ञानात्मक स्थिर तटबंदी उद्ध्वस्त केली आहे. बायबलमधील विश्वोत्पत्ती व विश्वरचनाशास्त्र विज्ञानाच्या योगाने खोटे ठरवले. त्यामुळे प्रथम प्रथम ख्रिश्चन धर्मसंस्था व विज्ञान यांच्यात तीव्र विग्रह सुरू झाला. आता ख्रिश्चन धर्मसंस्थेने माघार घेतली आहे. नीवन विज्ञानाशी जुळवून घेण्याचेही प्रयत्न अनेक ख्रिश्चन तत्त्वज्ञ करू लागले आहेत. युरोपच्या विचारसरणीवर ॲरिस्टॉटलचा १६०० वर्षे व सेंट टॉमस अक्वायनसच्या विचाराचा आठशे वर्षे प्रभाव राहिला. परंतु आता हे सगळे परंपरागत विश्वविचार गतेतिहासाचाच भाग झाला आहे; ते कालबाह्य झाले आहेत. हीच गोष्ट भारतीय तत्त्वज्ञानाला लागू पडते. विश्वविषयक भारतीय तत्त्वज्ञानातील पंचभूतांची उपपत्ती ही निरुपयोगी ठरली आहे. जुन्या जगातील अत्यंत बुद्धिवंत लोक ज्या निश्चित व स्थिर विश्वविषयक संकल्पनांच्या मर्यादेत विचार करीत राहिले व जगले, ते विश्वाचे चित्र आज अवास्तव ठरत असून नित्य बदलत आहे. नव्या नव्या विश्वतत्त्वांच्या आणि विश्ववस्तूंच्या संकल्पनांनी सतत समृद्ध होणारी विश्वसंकल्पना स्वीकारल्याशिवाय ज्ञानाची प्रगती होऊ शकत नाही. आता पाठीमागे जाता येणार नाही. ख्रिश्चन धर्मातील भूकेंद्रित विश्वविज्ञान जसे मिथ्या ठरले आहे तसेच पंचभूतात्मक विश्वविचार हा हल्लीच्या ज्ञानविज्ञानाच्या वाढीच्या दृष्टीने अनुपयुक्त ठरला आहे. ते विश्वज्ञान अत्यंत तुजबी व मर्यादित होते.

विज्ञानाने अमर्याद असे दिक्कालांचे विश्व उलगडून दाखविण्याचा प्रयत्न यशस्वीपणे चालविला आहे. विश्वाची अंतर्गत रचनासुद्धा अमर्याद गुंतागुंतीची आणि विश्वाचा विस्तारही अमर्याद आहे. कोणत्याही एका सूत्रात त्याची उपपत्ती सांगता येत नाही. वास्तव विश्व, विश्वाचे स्वरूप स्थिर नसून सारखे बदलणारे आहे. बदल हा सर्वव्यापी आहे. विज्ञानामध्ये जे कार्यकारणभावाचे नियम शोधण्याचा प्रयत्न सुरू आहे; ते शाश्वत गतीचे नियम आहेत. परिवर्तनशील विश्वात स्थिर तत्त्वाचा शोध प्राचीन विचारवंत करीत होते. आजही स्थिर काय आहे याचा शोध सुरू आहे. पूर्वी इंद्रियातीत स्थिराचा शोध सुरू होता. आता स्थिर अशा कार्यप्रवृत्तीचा (फंक्शन अँड ऑपरेशनचा) शोध सुरू आहे.

भौतिकवाद या पहिल्या विभागामध्ये विज्ञानयुगातील जडवादाची मांडणी केली आहे. या जडवादाचा मानवी इतिहासाशी तात्त्विकदृष्ट्या एकरूपतेचा संबंध आहे, असे सांगणाऱ्या मार्क्सवादाची समीक्षा केली आहे. 'जडवाद' या निबंधातील तत्त्वज्ञान हे आधुनिक भौतिक विज्ञानाचा निष्कर्ष आहे. हल्लीचे भौतिक विज्ञान हे वेगाने बदलत आहे. 'जडवाद' हा निबंध मी जेव्हा लिहिला त्यानंतर चाळीस वर्षांपेक्षा अधिक काळ लोटला आहे. त्यामुळे या जडवादाच्या मांडणीमध्ये परिवर्तन करण्याची, त्याची पुन्हा मांडणी करण्याची गरज आता भासू लागली आहे. चाळीस वर्षांपूर्वी भौतिकी या विज्ञानाचे सुवर्णयुग सुरू होते. जीवविज्ञान बाल्यावस्थेत होते. जीवविज्ञानाला विकासवादाची तात्त्विक बैठक मिळाली होती; परंतु जीवविज्ञानाचे सुवर्णयुग हे बीजपेशीचे रासायनिक सूत्र (डी. एन. ए. व आर. एन. ए.) हे सापडल्यावर १९५० नंतर सुरू झाले. म्हणून या जडवादाची पुन्हा मांडणी करण्याची आवश्यकता दिसू लागली आहे; पण त्याचा अर्थ असा नव्हे, की अध्यात्मवादाकडे पुन्हा वळणे आवश्यक दिसू लागले आहे. ईश्वर हे गृहीत कृत्य म्हणून विज्ञानाला आवश्यक नाही. जी तत्त्वे विज्ञानाला आवश्यक आहेत त्यामध्ये ईश्वराचा अंतर्भाव होत नाही. म्हणूनच ईश्वराकडे पाठ फिरवूनच विज्ञानास आवश्यक असे तत्त्वज्ञान हे जडवादाच्या रूपात मांडणे आवश्यक आहे.

मार्क्सवादाची समीक्षा करण्याची आवश्यकता भासली याचे कारण मार्क्सवाद या मार्क्सवादाधिष्ठित समाजवाद वा साम्यवाद हा परंपरागत धर्माच्या विरोधी असूनही धर्मश्रद्धेचा विषय बनलेला आहे. त्याचे प्रवर्तक व पुरस्कर्ते मार्क्सवाद हा श्रद्धेय विषय मानतात. वैज्ञानिक दृष्टिकोनाला त्यामुळे मर्यादा पडतात. विश्व आणि मानवी समाज हे सर्वच विज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून तपासले तर सत्याचा शोध प्रगत पावू शकतो. वेद, बायबल वा कुराण यांच्यावर अनुक्रमे हिंदू, ख्रिश्चन व मुसलमान यांची जशी श्रद्धा असते तशी मार्क्सवाद्यांची मार्क्सवादावर अढळ श्रद्धा आहे. हे वरील धर्मपंथ ज्याप्रमाणे धर्मग्रंथातील सिद्धान्त वैचारिक समीक्षेच्या बाहेर ठेवतात आणि वैचारिक समीक्षा ही पाखंड मानतात तशीच मार्क्सवाद्यांची गत आहे. मार्क्सवाद्यांच्या राज्यात मार्क्सवादावर टीका करणारा कारागृहवासाच्या शिक्षेस वा हद्दपारीस पात्र ठरतो. म्हणून मार्क्सवादाचे सामाजिक बंधमुक्तीचे विचार नैतिकदृष्ट्या कितीही श्रेष्ठ असले, तरी त्यांची मार्गदर्शकता, तर्कशुद्ध युक्तिवादाच्या बाहेर त्यांना ठेवल्यास नष्ट होते. अंधश्रद्धेचा तो मार्ग ठरतो, तो अंधकारमार्ग होतो.

प्रस्तुत ग्रंथाचे प्रकाशक श्रीविद्या प्रकाशनचे आमचे मित्र श्री. मधुकाका कुलकर्णी व कल्पना मुद्रणालयाचे मुद्रक श्री. चिं. स. लाटकर यांनी चांगले काम केल्याबद्दल मी मन:पूर्वक आभार मानतो.

वाई, दि. १५ ऑगस्ट, १९८२ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी**

प्रकाशक - **श्रीविद्या प्रकाशन,** २५०, शनिवार पेठ, पुणे ४११०३० (१५ ऑगस्ट १९८२)

OOO

धर्मकोश प्रस्तावना

(विविध खंड)

व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-१) -
व्यवहारमातृका

प्रास्ताविकम्

सर्वो हि धर्मः श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासप्रसिद्धः टीकासु निबन्धेषु च विद्वद्भिर्विवृतस्तात्पर्यंशो वर्णितश्च । सर्वो धर्मः यथावत् प्रमाणानुपूर्वीं मूलफलभावं पारंपर्यं चावधार्य प्रतिपादनीय इत्यभिसंधाय धर्मकोशकाराः संप्रत्युपलभ्यमानश्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासव्याख्याननिबन्धान् मुद्रितानमुद्रितांश्च संगृह्य धर्मकोशरचनायां प्रवृत्ताः । स्वकल्पितार्थनिवेशनं च नात्राभिप्रेतं किंतु यत्किंच धर्ममूलेषु तद्व्याख्यानग्रन्थेषु च प्रतिपाद्यते धर्मस्वरूपं तत्सर्वं तथास्थितमेव संग्रहणीयमिति धर्मकोशप्रयत्नः । दण्डनीतिव्यवहारवर्णाश्रमाचारसंस्कारप्रायश्चित्तशान्तिव्रतयज्ञपूजायात्राप्रतिष्ठामोक्षधर्मादिभेदभिन्नः संक्षेपत आचारव्यवहारप्रायश्चित्तात्मको बहुशाखो धर्मः सविस्तरमभिहितः प्राचीनाचार्यैः । स एष सामान्यविशेषविषयप्रविभागमवधार्य प्रमाणानुपूर्व्या निरूपणीय इति धर्मकोशरचनायाः समादरः ।

प्रथमं प्रमाणमूर्धन्याः श्रुतयो मन्त्रब्राह्मणारण्यकोपनिषद्रूपाः प्रसिद्धानुक्रममनुसंधाय निरदेशिषत । श्रुतयः खलु स्मार्तं धर्मं न सर्वत्र साक्षात् बोधयन्ति । प्रत्युत विध्यर्थवादमन्त्रवर्णलिङ्गादिप्रकारैर्यथाकथंचित् ज्ञापयन्ति, यावन्तो वेदग्रन्थाः क्षितितले विदुषां गोचराः, तान्समाहृत्य तत्तत्प्रकृतार्थोपयोगीनि वचनजातानि समाकृष्य, उद्देशक्रमेण प्रावेशिषत । यानि श्रुतिवचनानि उपलभ्यमानशाखास्वश्रुतानि कल्पसूत्रेषु श्रौतगृह्यात्मकेषु धर्मसूत्रेषु च पठ्यमानानि दृष्टानि तान्यपि संकलय्य यथास्थानं प्रापिषत ।

श्रुतिसमुद्धारसमनन्तरं निरुक्तं, कल्पसूत्राणि, स्मृतयः, महाभारतं, कौटिलीयमर्थशास्त्रं, रामायणं, शुक्रनीतिः अग्निपुराणं, मानसोल्लासश्च यथाक्रममुद्धृतः ।

टीका निबन्धाः व्याख्यानग्रन्थाश्च कालक्रमेण निविष्टाः । अत्र एतावान् विशेषोऽवधार्यः यत् व्याख्यानग्रन्था न साकल्येनोद्धृताः, किंतु पूर्वतरकालीननिबन्धं टीकां वोदाहार्य यावानंशः समधिक उत्तरकालीनग्रन्थेष्ववशिष्यते तावानेव धर्मकोशे संगृहीतः । पूर्वतरग्रन्थसमानोत्तरग्रन्थांशमसंगृह्य 'पूर्वेण समानो अमुकोंऽशः' इति ज्ञापनार्थं 'व्यप्र. मितावत्' (व्यवहारप्रकाशः मिताक्षरावत्) 'अप. मितागतम्' (अपरार्कव्याख्यानं मिताक्षरायां गतार्थम्) इत्यादिरूपा टिप्पणी तत्तद्व्याख्यानमनुरुध्य निबद्धा । तथा च असहायविश्वरूपमेधातिथिमिताक्षरादयः समग्रा एवोद्धृताः पूर्वतननिबन्धत्वात् । उत्तरनिबन्धाश्चांशतः स्थलविशेषव्युत्पादनविशेषानुसारेणावतारिताः ।

मुद्रितमेधातिथिभाष्यस्थमष्टमनवमाध्यायव्याख्यानं बहुषु स्थलेष्वशुद्धपाठग्रस्तं नार्थावबोधायालं इति यथामति शुद्धपाठकल्पनया परिशोधितम् । मूलाशुद्धपाठः पादटिप्पण्यां दत्तः । जीमूतवाहनकृता व्यवहारमातृकापि कथंचिदल्पस्थलेषु परिशोधिता । अशुद्धिजटिलश्च भागः परित्यक्तो नोद्धृतः शुद्धपाठकल्पनाकालाऽलाभात् । असहायकृतं नारदस्मृतिव्याख्यानं डॉ. जॉलिमहोदयेन संशोध्य प्रकाशितं, तत्र बहवोंऽशाः डॉ.जॉलिमहोदयेन न संगृहीताः दोषाशङ्कया, अस्माभिश्च ते त्यक्तांशाः शुद्धपाठं निर्णीय पुनरत्र धर्मकोशे आदृताः । व्यवहारकल्पतरुः लक्ष्मीधरप्रणीतः संपूर्णाक्षरः समग्रः नास्माभिरपि लब्धः । परंतु अन्तिमे दण्डविधिप्रकरणे किंचित् त्रुटितः, प्रथमप्रकरणतो दण्डविधिपर्यन्तमखण्डः प्राप्तः बिकानेरमहाराजपुस्तकालयतः । तदपि पुस्तकं समग्रव्याख्यानयुक्तं नास्ति इति निबन्धान्तरेषु ये कल्पतरुमतोद्धारा दृश्यन्ते ततोऽवगम्यते । मदनरत्नस्य व्यवहारोद्योतः द्यूतसमाह्वयपर्यन्तोऽखण्डः बिकानेरमहाराजपुस्तकालयतः प्राप्तः तत्रापि द्यूतसमाह्वयस्य कश्चिदंशः पतितः, कानिचित पत्राणि न लभ्यन्ते । व्यवहारचिन्तामणिः वंगलिप्यां लिखितः बडोदेराज्यपुस्तकालयतः आनाय्य देवनागरीलिप्यां विलिख्य प्रकृतकार्योपकाराय उपयोजितः । शरभोजीमहाराजकृतौ व्यवहारप्रकाशव्यवहारार्थसमुच्चयौ केवलस्मृतिसमुच्चयरूपौ व्याख्यानरहितौ तंजावरसरस्वतीमहालपुस्तकालयात् देवनागरीलिप्यां विलिख्य संगृहीतौ । वरदराजीयो व्यवहारनिर्णयः ग्रंथलिप्यां लिखितो देवनागरीलिप्यामनूदितोऽत्र संव्यवहृतः परं मातृका, दायभागश्चेति प्रकरणद्वयमात्रं लिप्यन्तरकारेणानूदितमिति तावदेवात्रालोचितमवसरे ।

सर्वस्मृतिवचनानि ऋषिक्रमेण तत्तद्विषयमर्यादायां निविष्टानि। न निबन्धकाराणामिव केवलविषयव्याख्यानक्रमापेक्षया निबद्धानि । यानि तु निबन्धकारैः 'स्मृतिः' 'स्मृत्यन्तरम्' इति ऋषिनामान्यनिर्दिश्यैव धृतानि वचनानि तानि 'स्मृत्यन्तरम्' इति प्रकरणोद्देशेनैव प्रविष्टानि धर्मकोशे। तथैव यानि वचनानि 'स्मृतिः' 'स्मृत्यन्तरम्' इत्यादिरूपेण कर्तृनामोद्धारेण वाऽपरामृश्यैव समुपक्रान्तानि तानि 'अनिर्दिष्टकर्तृकाणी'त्युल्लिखितानि धर्मकोशे। येभ्यो ग्रन्थेभ्यो निबन्धेभ्यो वा तत्तन्मूलवचनं समुद्धृतं तेषामध्यायपत्राङ्कादिस्थलनिर्देशाः कृताः । धर्मकोशरचनायामितिहासपद्धत्या धर्मपरिवर्तनक्रमो बोधनीय इति धर्मकोशकाराः प्रवृत्ताः। श्रुतिषु येन रूपेण धर्मः प्रतीयते न तद्रूपः स्मृतिषूपलभ्यते, स्मृतिष्वपि न सर्वासु सर्वे विधिनिषेधाः संवादं भजन्ते । निबन्धकाराश्च, विरोधः परिहरणीयः समन्वयश्च प्रदर्शनीयो विषयव्यवस्थया विकल्पस्वीकारेण समुच्चयप्रदर्शनेनान्येन वा न्यायेनेति व्याख्यानानि व्यरचयन्। धर्मकोशः ऐतिहासिकसरणिमनुसरति, मीमांसापद्धतिं नाङ्गीकरोति, मीमांसापद्धतिश्चैतिहासिकपद्धतेर्विरोधिनीति धर्मकोशरचना मीमांसापद्धतिमनुरुन्धानैर्हेया इति स्यान्मतिः केषांचित् कोमलधियाम्। परन्त्विदमत्रावधेयं, येन क्रमेण वचनसंदोह उपन्यस्तो धर्मकोशकारैः, यया वा रीत्या धर्मकोशकारैर्वचनव्याख्यानव्यवस्था वाऽऽदृता स क्रमः सा च व्यवस्था न मीमांसापद्धतिमतिक्रामतीति, ऐतिहासिकसरणिमनुसरन्तो मीमांसापद्धतिमवलम्बमाना वा ये विद्वांसस्तेषामुभयविधानामुपकरोति धर्मकोशः। धर्मकोशकारैः स्वमतिमवलम्ब्यैवामूलमधिकं स्वकाल्पितं न किंचिदपि निविष्टम् । प्राचीनपरंपरानुसारिणां नवीनानुरोधिनां च सर्वेषामिदमिष्टं यत् धर्मनिबन्धनजातं गोचरीकरणीयमिति तन्मनीषापूरणाय वयं प्रवृत्ताः ।

इदं च कार्यमस्मद्गुरुचरणैः श्रीमन्नारायणशास्त्रिभिः मराठे इत्युपाह्वैरधुना केवलानन्देति परिव्राजकदीक्षोचितपदारूढैः समारब्धमीशवीयशताब्द्याः १९२५ तमे वत्सरे। १९३१ संवत्सरे परिव्रज्यायां पदं निधायैतत्कार्यं समापितम्। तावति काले तैः सर्वं श्रुतिराशिमालोच्य तद्वचनसंदोहस्तत्तद्विषयविभागेन विरचितः द्वादशमहानिबन्धांश्च सम्यगभ्यस्य तदीयस्मृतिवचनानां समुद्धारः अर्धश्लोकानुक्रमणिका च व्यरचि। १९३३ संवत्सरे अस्माभिरेतत्कार्यं स्वीकृत्य यथामति प्रवर्तितम्। महांश्चायं समारम्भः। अल्पमतयो वयम् । पुरुषमतिवैकल्यादत्र यद्भवेन्न्यूनमपर्याप्तमधिकमविशुद्धं वा तत्सर्वं महामतिभिर्विद्वद्भिः क्षन्तव्यमिति विज्ञाप्यते ।

पो. वाई,
जि. सातारा.

विदुषां विधेयः
लक्ष्मणशास्त्री जोशी.

Introduction

A History of Hindu Society and of Hindu Civilization forms an important material for the study of sociology. The social history of India can claim the same importance in the sociological science as belongs to the social history of ancient nations like Sumer, Egypt, Assyria, Babylonia, Syria, China, Iran, Greece, Rome and Arabia or of modern countries like Germany, Spain, England, France and U.S.A. In some respects the history of Hindu society can claim an importance of an altogether special character. The reasons for this importance are as follows:

(1) Chronologically the Hindu society forms one of the most ancient societies in the world. In the opinions of the scholars of the West as well as of the East the history of Hindu society and of Hindu civilization is at least five thousand years old; and the Hindu civilization is one of the few great civilizations that have survived the ravages of time.

(2) Hindu society stands first amongst the ancient civilizations outside China in view of its population and its geographical extent and diversity.

(3) India would rank probably as the greatest meeting-place of conflicting civilizations of ancient and modern times. It has been a scene of the immigrations, of the invasions and of the fusion of various peoples belonging to known and unknown races of maṇkind, such as the Dravidians, Āryans, Nāgas, S'akas, Hūṇas, Mahomedans and Europeans, and these diverse civilizations have made deep and lasting impressions on the sociology of this country.

(4) Three of the greatest world religions, viz. Brahmanism, Jainism and Buddhism had their rise and expansion here.

(5) It was here that the Varṇa and Caste system, with the predominent priestly caste of Brahmans at the head, a feature which is peculiar to India, started on its career and has enjoyed a stable existence extending over thousands of years. The Hindu society can very well claim to be distinguished from other societies by this institution.

(6) Hinduism, distinguished by the diversity of its methods of worship and of its faiths and well-known as a source of diverse philosophies, complimentary and antagonistic to each other, is another feature of this society.

(7) Like other ancient civilizations this civilization has also made great advances and original discoveries in Literature, Law, Logic, Metaphysics, Medicine, Astronomy, Mathematics and other positive sciences and in fine arts such as painting, sculpture, architecture.

Many scholars, in some rare cases from the East but mainly from the West, have in the past endeavoured to explore India's past and Indian scholars are now putting forth their best efforts to write a comprehensive history of Hindu society at the different epochs and in its diverse aspects, after carefully sifting the extant materials for such a history. They have explored the antiquities of India and museums have been founded and an archaeological department maintained by Govt. to collect and protect them. Stone-inscriptions, copper-plate grants and palm-leaf Mss. have been searched for and studied. Scholars have also investigated into the customs and manners, the religious belief, the dialects, the folk-lore and folk-

songs of the different tribes in different provinces. Literary works of the earliest days reaching down to our own days have been studied and published and splendid collections have been made of them in libraries. Well-ordered histories of the languages, of the religions, of the philosophies, of the customs and the castes as well as of the dynasties of the Indian kings have been written. Plenty of material has been thus made available for a study of India and it is being enriched from day to day. And yet Sanskrit religious literature is probably of the highest importance in all the material mentioned above for a history of Indian sociology. For the Hindu view of life includes in the sphere of religious ideology all endeavour and thought for the conservation and advancement of society and that is why the history of Hinduism includes a substantial portion of the history of the social life of Hindus. The history of Hinduism in fact ought so to extend its sphere as to include a study of the family rites and religious usages, of the expiratory rites, of the sacrifices, of the festivities and modes of worship, of the fasts and the pilgrimages, of the religious faiths and of the gods, of metaphysical speculations and the philosophies, of the rules governing the individual conduct towards the family, the caste or society, of ethics, law and politics and of all social institutions of the Hindus.

The religious literature of the Hindus affords all this material and the Dharmakos'a is intended as a classified statement of this material, arranged according to general and special headings in chronological order and as an exposition of the historical conclusions that may be gleaned from it. The quotations from Ṛgveda on each topic have been given the first place. For it stands as the oldest and most authoritative work in our religious literature and it is in the Ṛgveda that the most important nucleus for a social history of India is to be found. Then follow the Yajurveda-Saṁhitās in the following order: the Taittiriya, the Kāṭhaka, the Kapis'ṭhala, the Maitrāyaṇīya and the Vājasaneyi. The Saṁhitās of the Sāmaveda and Atharvaveda follow next. Most of the verses of the Sāmaveda being identical with those of the Ṛgveda, the former may be regarded as belonging to the same period as the latter. Western scholars put the Yajurveda-Saṁhitā as anterior to the Atharvaveda-Saṁhitā, but from the evidence it does not appear that they belong to different epochs, although from the point of view of cultural evolution the culture disclosed in the Atharva-Saṁhitā appears to be less advanced and therefore earlier than that of the ṚV.-Saṁhitā. After the Saṁhitās follow Brāhamaṇas, the Āraṇyakas and the Upaniṣadas in due order and then come the Nirukta, the S'rautasūtras and Gṛhyasūtras and the Dharmasutras. All this literature from the ṚV. to the Kalpasūtras may safely be regarded as pre-Buddhistic. After this the next place has to be given to the two epics, the Manusmṛti, a part of which is probably pre-Buddhistic and a part post-Buddhistic, and the other smṛties. Quotations from Purāṇas, Āgamas, Tantras and similar kinds of literature have been accorded the next place, and then finally come extracts from the ancient commentations and the authors of treatises, dating from the seventh century onwards, like असहाय, विश्वरूप, मेधातिथि and विज्ञानेश्वर followed by those from later commentaries and treatises that were composed up to the end of the 18th century.

This ocean of literature conceals in its bosom valuable historical material which could throw a light on the history of Indian Sociology, which when arranged with the proper perspective, would most truly reflect the social life, civilization and progress as well as the deterioration

of the Hindu society; and this is why we have felt it necessary to explore it.

The original texts and the other extracts have been so digested in the Dharmakos'a that readers might find an orderly sequence of cultural evolution in regard to each topic dealt with. The Dharmakos'a will thus be making available material for the study of the following three subjects which are of the highest sociological value:

(1) Hindu law and politics (One would find the ancient ideas and institutions and rules and regulations arranged here chronologically and with full details so as to facilitate a study how they developed).

(2) Religion, ethics and philosophy (One would see here a detailed exposition and a historical survey of the general and specific topics in this connection);

(3) Social institutions, (Here may be studied the family, the caste, education and marriage and property in relation to society and other such matters fully dealt with).

This material has been arranged according to six main divisions: (1) law and political administration; (2) the duties of the castes and the Ās'ramas; (3) the duties enjoined in Purāṇas and the denominationl texts of various sects; (4) expiation and quiescence; (5) The discipline preparatory to final deliverance; and (6) the sacrificial rituals. These main divisions have been further cut up into subdivisions and these into subsidiary topics. Under each topic the texts have been chronologically arranged according to their order of provenance, e.g. the S'rutis, Sūtras, the Mbh., the Rāmāyaṇa, the Smṛtis, the Purāṇas, the sectarian writings the commentaries and the digests.

In the commentaries and the digests occur hundreds of quotations, culled out from Smṛtis that are now lost; we have made collection of these quotations according to respective authors, and thus of the Smṛti texts of Hārīta, S'aṇkhalikhita, Bṛhaspati, Kātyāyana, Pitāmaha, Vyāsa, Prajāpati, Yama, and of more than a dozen other authors, which are no longer extant; a complete list of quotations will be found in an appendix to this book. Scholars have before now restored two or three of the lost Smṛtis, while the material we give can be utilised for the restoration of many more. A complete list of the Hindu law texts, printed or otherwise, which we have used has been given in another appendix. The Bhāṣyas of Medhātithi and Asahāya, the व्यवहारमातृका of जीमूतवाहन, the स्मृतिसार and the व्यवहारकल्पतरु are full of mistakes which we have corrected. (See the Appendix on the Bhāṣyas of Medhātithi and Asahāya.).

We invite the attention of the readers to the general plan which we have adopted for this edition of the Vyavahārakāṇḍa as it gives them an idea of our methods of editing the rest of the Dharmakos'a.

The Vyavahārakāṇḍa.

The laws that regulate the life of a society, reflect faithfully the actual life led by it, and give as true an idea of it as might be acquired from personal observations, certainly a better one than what their religious and ethical notions can give. It is therefore that the laws of a society are regarded as an important means for ascertaining the exact nature of life that was lived by the society. Religion, ethics and philosophy, might give an insight into its ideology, but it is only a study of its laws that would enable us to understand the position of the individual, of the family, of the class and the race in that society. In the history of ancient law the greatest importance attaches itself to the Code of Hammurabi, to the laws of Moses, to the Greek notions of justice, to the regulations of Manu and the other sages of India, and in a special measure to the Roman law, which appears to have

had a most systematic growth and forms the basis of most of the modern codes of law in Europe. Law in ancient India had also evolved on independent lines, but the intervention of the Mahomedan and British rules has tampered with its natural growth during the last seven or eight hundred years. There was no doubt a voluminous commentary literature, but its free growth was at an end. In the days that preceded the Mahomedan invasion of India, it appears that Hindu legal literature had attained the fullest growth and the Vyavahārakāṇḍa of Dharmakos'a gives all the available material for a study of this legal literature in its entirety.

The history of Hindu law can be roughly divided into four main periods :

(i) *The period of religious domination*, when religious usage, law and expiation of sin were all regarded as equally governed by religion. Let us take the instance of adultery as it figures in the Veda. It was the custom in ancient times to make the wife confess her adultery. The wife was asked to name her paramour and if she named him or if she did not name him, a prayer was made to Varuṇa to punish him. Marriage and divorce had been regarded until recently as matters falling under the purview of religion, but are now regarded as mere legal matters that are outside the scope of religion. Similarly all laws in ancient times regarding wrongs to property, or, to human life, or transgressions in sexual matters were of the nature of religious regulations; and all contracts were solemnised before the sacred fire; the alliance, for instance, between Rāma and Sugrīva and that between Rāvaṇa and Vālin were so solemnised according to the Rāmāyaṇa. The inclusion of solemn oath and ordeals in the legal administration would point out the continuance of religious domination in legal matters in the days of the Smṛtis. The coronation of a king and the adoption of a son are even today held to be of a sacramental character. The Smṛtis also mention religious rites in connection with excommunication and the emancipation of slaves. Dharmasūtras like those of Āpastamba mention expiatory rites as penalties for theft and adultery. Indeed, as long as the family priest of the king was his chief minister and the king the religious head, it was inevitable that law should be a part of religion.

(ii) *The period of the growth of political institutions*, when a distinction was made between rules conducive to benefit in the other world, and rules which regulated the secular conduct of man, or, other words, religion was now distinguished from law and politics. The Manusmṛti assigns separate places to political administration and legal administration. The king's priest was no longer his chief minister and only attended to religious matters as distinct from law and politics, which later on claimed an importance on the same footing as religion. The Mahābhārata, the Manusmṛti, the Arthas'āstra of Kautilya, the S'ukranīti and the Kāmasūtra enumerate politics amongst the main disciplines. Religious ideas however dominated the legal ideas during this period. The insistence on the judge being a Brahman in the Smṛtis shows the priestly influence in legal matters.

(iii) *The period of complete deliverance of law and politics from religious ideas and religious domination*, with the result that they had an unfettered growth. The historical evidence for it, is offered by the Arthas'āstra of Kautilya, the S'ukranītisāra and the Nāradasmṛti. In the first we have an indepenent place given to law in the chapter on legal administration; the Nāradasmṛti deals with the law alone. Vis'varūpa's Commentary on the Vyavahāra chapter from the Y.S.

quotes often the sūtras of Bṛhaspati, which appear to deal only with law and political administration. That law and political administsation, developed independently of religion, would appear to be further evidenced by the numerous references to older Arthas'āstra-writers in the Mbh. and the Kauṭilīya Arthas'āstra and to the references in the Yājñavalkya-Smṛti and the Nārada-Smṛti to a possible opposition between the Dharmas'āstra and the Arthas'āstra.

(iv) *The period of restrictions* imposed on the unfettered growth of law and political administration in the days of the Yājñavalkya-smṛti. The Yājñavalkya-smṛti boasts of having established the authority of the legal texts in the Dharmas'āstra and deprived the Artha-s'āstra of any independent authority in legal matters; (अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थितिः). As a consequence the growth of the legal institutions was arrested and jurists had only one work left for them, namely, to write commentaries on the old texts and to prepare digests. The result was a tremendous accumulation of commentaries and digests.

The ancient Indian literature discloses several views on the genesis of the legal institutes: (i) The king and the law, according to one, are both of them created by the people. The Mbh. and the Kauṭilīya-Arthas'āstra state that popular usage is one of the sources of Dharma, i. e. law, and the king also is made by the people. The same view has been expounded by Medhātithi in his Bhaṣya on Manusmṛti and by Vijñanes'vara in his Mitākṣarā. The Mbh. maintains that the Dharma as enjoined in the Veda and the Smṛti is of popular origin and the Smṛti also repeatedly enjoin that the litigation amongst people of special localities and tribes and amongst members of families, guilds and corporations and amongst agriculturists, shepherds and artisans should be decided only after taking into account their specific regulations as explained by experts. (ii) The Mbh. gives expression to a view that The law, i. e. Daṇḍa, proceeds both from the sovereign and the Veda. The Smṛtis regard government conducive to public welfare as an important principle of legislation. The Vedic literature which is extant, to-day, contains a few indications of the legal institutions then in existence. The term Daṇḍa in the Mahābhārata was probably intended to include the positive and negative injunctions in the Veda. The authors of the Smṛtis have admitted the towfold authority of kings, namely to decide upon legal proceedings and to amend the laws, and the Daṇḍa was understood to proceed from kings in both these senses. It has been presupposed, however, that the king's authority to enact new laws was limited in scope and could be exercised only in exceptional cases. (iii) The third view is, that of the divine origin of laws. The Mahābhārata, the Kāmasūtra and other works mention God as the author of a group of texts which were calculated to regulate the fourfold ends of human existence, law and politics being included among them. (iv) The fourth view attributes the origin of the law to the sages 'This concentration of wisdom', says the Mahabharata 'is the honey gathered by the sages'. The Vedas, the Smṛtis and the Purāṇas and other such works having been promulgated by the sages, this theory of the sages being the promulgators of law, can be regarded as only reasonable. The authors of the S'āstras have based these four views about the origin of laws, from the people, from the sages, from the Vedas, and from the kings, on observed facts. Their religious ideas are responsible for the view of the Divine origin of laws.

We have here placed before our readers the law as it was promulgated by the sages and expounded by the learned. We contemplate to give to our readers, be-

fore long in a separate publication, a detailed and complete exposition of the growth of the ancient Indian law, and of jurisdical principles that can be distinguished from it. Many Indian and outside scholars such as Weber, Buhler, Jolly, Meyer, Mazzarella from the West and V. N. Mandlik, MM. Gangnath Jha, Prof. P. V. Kane, Prin. J. R. Gharpure, and Jogeshchandra Ghose from India have produced works showing the most laudable industry and acumen. Our only hope is that ours may be a contribution to the subject deserving a place alongside theirs.

Expression of thankfulness

I now proceed to perform the pleasing duty of tendering my thanks to all those who have in various ways helped forward this undertaking to its completion. The place of honour belongs to my revered Guru Nārāyaṇśastrī Marāthe, who started the work of the Dharmakos'a in 1925, and had by the time he laid down the charge of this work in September 1931. one through the whole of the Vedic literature and put to-gether all references bearing upon the subject matter of Dharmakos'a. He collected the Smrti texts from the twelve leading Nibandha-works (treatises); and also prepared the alphabetical index of Sloka halves. His having severed his connection with the Dharmakos'a-Mandal has deprived the Dharmakosa of the benefit of his learned collaboration.

Other savants and men of eminenee have helped the undertaking and I feel it my duty to mention their names here. Mr. Ex-justice S. S. Patkar ; The late Dr. S. V. Ketkar, editor Maharashtra Jñanakosa ; Pandit Madan Mohan Malaviya ; Justice Bhawanishankar Niyogi ; B. Bhattacharya Baroda ; Sir Manubhai Metha ; Justice M. R. Jayakar ; Sir Prabhashankar Pattaṇi ; Prof. P. V. Kane ; Sjt. M. S. Aney ; Mr N. C. Kelkar ; Prin. A. B. Dhruva ; Sardar Madhawarao Kibe ; Shri. Kuvalayananda, Kaivalyadham ; Mr. P. B. Gajendragadkar, Bombay ; Mr. P. K. Gode, Poona ; Pandit Satavalekar, Aundha.

These are among the gentlemen who by their helpful suggestions have enhanced the value of the present work. Vidvadratna K. L. Daptari of Nagpur read the work in manuscript and has effected many corrections and improvements in it. Dr. V. G. Paranjpe of the Fergusson College, Poona ; Dr. V. S. Sukhatankar of Bhandarkar Oriental Research Institute ; Prof N. R. Phatak, Bombay ; Tarkasankhateerth Raghunaths'āstrī Kokge, Lonavala ; and Srautacharaya Dhundiraj S'astri Bapat, Wai.

Pandit Vasudeos'astri Konkar proved himself a great canvasser, and it is no exaggeration to say that but for his canvassing, this work could not have been carried to a successful termination. Pandit Rangnaths'astri Joshi has shared the editorial duties with me throughout and carried them out with conscientious industry.

The gentlemen referred to below have helped me in the multifarious editorial tasks, like filling up and classifying the cards, preparing the index, checking the finished work getting up the copy for the press, correcting proofs etc. They were the Late Sakharams'astri Bhagawat; Talekar S'astri ; Vyakantacharya Vale ; V. A. Ramachandra S'astri, Vedantasiromani ; P. N. Pattabhiram Sastri, Mimansacharya ; B.P. Joshi ; R.G. Joshi ; G. G. Joshi ; Vyakaranacharya A. K. Padhye ; S. V. Lele ; Vithals'astri Joshi ; B. N. Khare ; P. N. Khare ; M. S. Sathe ; S. V. Vaishampayana ; S. R. Joshi, B. A. (Tilak) ; H. R. Mahajani, B. A., (Tilak) ; M. V. Gokhale Vedantas'astri ; Nyayacharya Pandurangsastri Goswami.

The Bhandarkar Oriental Research

Institute, Poona; Oriental Institute, Baroda; State Mss. Library, Bikaner; Anandashram, Poona; Mss. Library, Adyara; State Library, Aundha; Saraswatimahal Tanjawar; Govt. Oriental Library, Madras; Bhagawatgitā pathashala, Bombay; Vaidiksamshodhan Mandal, Poona; Acharyakula, Poona: Tilak-mandir, Wai; Dr. C. Kunhan Raja; R. D. Dewbhanakar; Prof. A. B. Gajendragadakar; Prof Velankar; R. V. Sabanis, Bombay; B V. Tambe; The Mss. collection of the Late Gangadharsastri Datar, Poona; have rendered invaluable help by way of supplying books and manuscripts.

Messers Colonel Sadekar Pawar; Ramachandrarao Mane Patil; P. V. Nene, Baroda; S. A. Kher, Ahamadabad; Hon. B. G. Kher, Bombay; Hon. Mavalankar, Ahamadabad; S. S. Gangla; Soliciter G. B. Pathare; Dr. Y. V. Purandare; S. S. Navare, Bombay; Dr. Kane, Bhawanagar; Y. S. Saradesai Madgaon; Aṇṇa Pawagi, Poona; exerted themselves very heartily in securing funds for the Dharmkos'a. Financial difficulties have in fact always followed us at our heels; our sense of obligation to the Late Shrimant Vamanrao Naik of Hydrabad is all the deeper; for it was the generous financial help rendered by him at the very beginning of the venture that enabled us to embark upon it at all.

Lastly I must thank Lakshmanrao N. Chapekar. proprietor, Aryasaṁskṛti Press, for carefully printing this work.

Publisher - **Prajnapathashala Mandala,**

Wai, Dist Satara (M.S.), India.

(1937)

❍❍❍

व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-२) -

विवादपदानि

Preface

We are glad to be able to issue the second part of the first volume of Dharmakos'a to our readers this year. The first part of the first volume dealing with the 'adjective law' (Vyavahāramātṛkā), which was published last year ,forms a compendium of texts relating mainly to judicial procedure and evidence. As in the first part, here also we have incorporated texts from the Vedas, the Mbh., the Rāmāyaṇa, the Purāṇas, the Arthas'āstra and the S'ukranīti along with the proper Dharmas'āstra texts. This part and the third to be printed will cover the entire portion relating to 'titles of law' (Vyavahārapadāni). The titles of law included in this part, barring a few exceptions can very well be regarded as constituting the civil law. The 'titles of law' which will be incorporated in the third part will be such as might be styled as criminal law. The thirteen titles of law which have been included in this part are as follows: —(1) ऋणादानम् (Non-payment of debts) (2) उपनिधिः (Deposits) (3) अस्वामिविक्रयः (Sale without ownership) (4) संभूयसमुत्थानम् (Partnership) (5) दत्ताप्रदानिकम् (Resumption of gifts) (6) अभ्युपेत्याशुश्रूषा (Breach of a contract of service) (7) वेतनानपाकर्म (Non-payment of wages) (8) संविद्व्यतिक्रमः (Transgression of a compact) (9) क्रयविक्रयानुशयः (Rescission of purchase and sale) (10) स्वामिपालविवादः (Disputes between master and herdsman) (11) सीमाविवादः (Boundary-disputes and land-disputes) (12) स्त्रीपुंधर्मो: (Duties of men and women) (13) दायभागः (Inheritance). The third part will contain six titles of law which will be as follows:—(1) साहसम् (Heinous offence or Felony) (2) स्तेयम् (Theft and robbery) (3) वाग्दण्डपारुष्यम् (abuse and assault) (4) स्त्रीसंग्रहणम् (adultery) (5) द्यूतसमाह्वयम् (Gambling and Betting) (6) प्रकीर्णकम् (Miscellaneous).

From the various Smṛti texts that we have studied, it does not appear that a fixed order was ever intended for these titles. They have been arranged differently in Manu, Yājñavalkya, Nārada and Kautilīya-arthas'āstra. If we exclude the 'adjective law' from the chapter on धर्मस्थीय in the Kautilīya-arthas'āstra it contains only seventeen of the titles; of which the one on 'ownership' has been included under 'possession' by the authors of the Smṛti-texts and the portion on 'adultery' which appears in the ordinary titles, has been given a separate chapter namely कन्याप्रकर्म in the chapter कंटकशोधन by Kautilya and has not been included in the chapter on the धर्मस्थीय. Theft (चौर्यम्) and Felony (साहसम्) have been included in one and the same title and the क्षेत्रपथहिंसा relating to स्वामिपालविवाद figures under वास्तुक in the Arthas'āstra. On the other hand the titles on 'breach of service' and 'miscellaneous' which appear in Arthas'āstra do not occur among the eighteen titles of Manusmṛti. Yājñavalkya makes no mention of the eighteen titles although there are provisions relating to each in his work. In fact the classification of the text of Yājñavalkaya into the eighteen titles appears to be entirely the work of the commentators. Nārada groups 'non-payment of wages' with 'disputes between master and herdsman' and 'felony' with 'theft'. A separate title bearing the name 'precautions against thief' (चौरप्रतिषेधः) based on ths Nepali Version of the Nāradasmṛti appears as an appendix in

Dr. Jolly's edition of the Nārada Smṛti. This is obviously an interpolation as 'theft' does not appear amongst its eighteen titles and 'theft' has not only been treated in the section on 'felony' in the current versions of the Nārada Smṛti and the Nāradiyamanusaṁhitā of the T. S. S., but there is an express statement in Nārada-smṛti (14/12) to the effect that 'theft' is a variety of 'felony'. Nārada includes 'adultery' in his title on 'duties of men and women'. He futher sub-divides the eighteen main titles into one hundred and thirtytwo sub-titles. 'Disputes between master and herdsman' and 'miscellaneous' do not find a place in the enumeration of Bṛhaspati. The number eighteen is specifically mentioned in Manu. (८-147: Dharmakos'a Vol. I, Part I, p. 8, 9), Nārada (1/16-9 Dharmakos'a Vol. I, Part I. p. 14) Bṛhaspati (Dharmakos'a Vol. I, Part I, p. 17), Kātyāyana (Dharmakos'a, Vol.I, Part I, p. 18) and Agnipurāṇa (253/131, Dharmakos'a Vol. I, Part I, p. 19); while the titles themselves have been specifically mentioned in Arthas'āstra, (1/1, Dharmakos'a Vol. I, Part I, p. 7-8) Manu, Nārada, Bṛhaspati and Agnipurāṇa. The Mānasollāsa has numbered the titles of law as twentytwo and has specifically mentioned them (Vide Dharmakos'a Vol. I Part I,p.19). The author of the Mitākṣarā also is of the opinion that there need not be any definite order observed in the arrangement of the titles, cf. व्यवहारपदानां परस्परंहेतुहेतुमद्भावाभावात् 'तेषामाद्यमृणादानं' इत्यादि पाठक्रमो न विवक्षितः । (मिताक्षरा 2/159).

According to Bṛhaspati the titles of law are of two kinds, one originating in wealth and the other in injuries, meaning thereby that in the first kind proper decision of the property-disputes is the main purpose and punishment is subordinate; while in the second, punishment is predominant. We have also adhered to this division while classifying the titles.

Our copy of the Vyavahāra-kalpataru has been made from the manuscript of the Saraswati Bhuvana Library in Benares. It extends from the beginning to the middle of the chapter on Sīmā-Vivāda. The original Ms. being incomplete our copy also is naturally incomplete. From the chapter on Sīmā-vivāda onwards to the end, our copy has been made from the Bikaner State Library Ms.; which lacks only last three or four folios. All references to and v.l. for the texts from the section on Sīmāvivāda are naturally to the Bikaner State Library copy. Both the copies are corrupt and from the extracts from Vyavahāra-kalpataru which occur in Vivādaratnākara, Smṛtisāra, Vivādacintāmaṇi, Daṇḍaviveka, Saraswatī-Vilāsa, Vīramitrodaya and Bālambhatti; it appears that the commentary on the Smṛti-passages has been dropped in several places. On the other hand some passages which have been quoted from Vyavahārakalpataru in these works are to be found in neither of the Mss.. Quotations from the Kalpataru contained in these works have been cited by us under the respective headings.

It was after our section on the Vyavahāramātṛkā and the section on the Vivādapadāni upto the sub-section Krayavikrayānus'aya had been printed that we could secure a copy of the Madanaratna from the Bikaner State Library and hence references to and v.l. for the Madanaratna have been given only from the sub-section on Krayavikrayānus'aya onwards. In some places quotations from the commentary also have been included. As there were not additional Smṛti-passages and v.l. to be recorded from the remaining portion of the Madanaratnā it was not found necessaiy to add an appendix about them. The Ms. of the Madanaratna must be incomplete, since our copy extends only upto the

section on Dyūtasamāvhaya.

The work referred to by us as S'ukranīti is really S'ukranītisāra; but it has been referred to as S'ukranīti by several scholars. It is not possible to mention a definite date for this work. It quotes several verses most often in their original form, in rare places with a few alterations, from Vasiṣṭha, Manu, Yājñavalkya, Nārada, Bṛhaspati, Bhṛgu, Kātyāyana, Vyāsa, Pitāmaha, Prajāpati, Hārīta and other texts. References to and V.L. for the S'ukranīti have been given in connection with the various Smṛti-texts and they have not been quoted in connection with S'ukranīti itself barring a few sections likeLekhya where they have been repeated for the proper understanding of the context. The S'ukranīti has been given precedence over the Smṛtisangraha, but that the latter text is earlier than the former is clear from the fact that the S'ukranīti quotes the Sangrahakāra along with the Smṛti-texts. Prof. P. V. Kane has fixed the date of the author of the Smṛtisangraha between the 8th and the 10th century and hence the S'ukranītisāra which is commonly referred to as S'ukranīti, cannot be earlier than the 8th century.

Most texts from the Agnipurāṇa bearing on law are found in Yājñavalkya and Nārada. And therefore with the exception of four or five verses, other verses from it have not been given a separate place and references to and V. L. for the Agnipurāṇa will be found in the references to and V. L. for the same verses in Yajñavalkya and Nārada.

Some repetition occurs in the subject headings of the Vaidika passages, which could have been avoided; but as we were particular about quoting the texts according to the strict order of the different Vedas and within each according to Maṇḍala or Kāṇḍa of each, we have not been afraid of repetition.

A considerable portion of Hārīta being in the form of Sūtras we have given it a place immediately after Gautam.

Quotations from शंखः and शंखलिखितौ have been given under a common heading as 'शंखः शंखलिखितौ च'

Some extracts from the treatises such as—Bālarūpa, Pārijāta, Halāyudha, S'rīkaranibandha, Dharmakos'a and Prakās'a which are not extant to day are included in the Smṛtisāra of the India office Library Ms. No. 301. We have reproduced passages, though corrupt, of the above Nibandhakārs from the Smṛtisāra bearing on the two chapters namely मृतापुत्रधनाधिकारः and संसृष्टिविभागः.

A few texts from the Smṛtis and the Mbh. which were inadvertantly omitted from the main work in this part will form an appendix of the part third. Tables of succession for the elucidation of some portions of the दायभाग, an index of important words, an index of s'lokahalves and a list of errata will be found in the part third.

Prājña-Pāṭha-S'ālā, Wai (Satara), 24-10-1938.

Laksmans'atri Joshi,
Tarkateertha,
Editor-in-chief.

Publisher - **Prajnapathashala Mandala,**
Wai, Dist Satara (M.S.), India.
(1938)

ooo

(६)

व्यवहारकाण्डम् (खण्ड-१, भाग-३) -

विवादपदानि (उत्तरार्ध)

Introductory Notes

A. Purāṇas:-

It was not possible to include in the Dharmakos'a extracts from the eighteen Purāṇas bearing on Vyavahāra. It will involve a good deal of expense and intellectual drudgery to go through all the Purāṇas and to index them. The work has accordingly been postponed for a time, but in order to avoid an important lacuna in the Dhdrmakos'a all the Purāṇa passages cited by the authors of Nibandhas have been included here.

B. Bibliographical Notes:-

(1) The three editions of the Mahābhārata that have been used are: (a) The Bombay edition, cited as भा. (B); (b) the Kumbhakoṇum edition, cited as भा.(कुम्भ.) and (c) the Bhāndārkar Institute edition, cited as भा. (भाण्डा.)

(2) Works on Jain law such as the Bhadrabāhusaṃhita, the Vardhamānanīti and the Arhannīti are in the main adoptions of the Smṛtis of Manu, Yājñavalkya etc. and therefore have not been cited independently.

(3) The Nepāl Recension of the Nāradasmṛti has been omitted and the stanzas peculiar to it have been included in this part.

(4) Extracts from the S'rīmūlā commentary on the Arthas'āstra by the late MM. Gaṇapatis'āstri, being a late and voluminous work, were not included in the earlier parts of Dharmakos'a, but in the third part this has been done in view of the difficulty of the Arthas'āstra and the need one feels of the commentary on it.

(5) The Ānandās'rama edition of the Baudhāyana-dharma-sūtra is referred to as (क) and the one edited by MM. Cinnaswāmis'āstri as (ख).

(6) References to the texts and variants from the Vis'ṇusmṛti were to the Calcutta edition of Jivānanda in part I and II. In this part the editions of both Jivānand and Jolly have been utilised and the references are to Jolly's edition. Jolly's edition is styled as (क) and Jivānanda's as (ख).

(7) No references were made in part I and II to the variants noted by MM. Dr. Gangānāth Jhā in his notes on the Manusm.ti; the present part has noted them.

(8) The Nirṇayasāgar edition of the Yājñavalkya-smṛti is styled as (क) and that by Ghārpure as (ख).

(9) A copy of the Vyavahāranirṇaya of Varadarāja in *grantha* characters was procured and transliterated into *Devanagari*; but the copyist not having given references to the pagination of the original manuscript, no such references could be given in the first and second Part.

(10) In the Parts I and II references to variants of the Vyavarahānirṇaya and the references to texts and variants of

Nrsiṃhaprasāda were to the manuscripts of these two works. Both these works having now been printed, references have been made in this part to the printed works in respect of the texts and variants quoted.

C. Typographical conventions:-

(1) In the Index of passages half-s'lokas are indexed separately, the first five syllables of each half-s'loka being given; a variant, if any, is indicated by an asterisk (*) before it.

(2) Each complete sentence of the prose passages is indexed separately and here also the first five syllables only are given.

D. Index of the Important Sanskrit words:

(1) The Index of the important sanskrit words refers only to words in the s'lokas, Sūtras etc., printed in bold type.

(2) The words noted in this index belong ordinarily to the following categories; proper-names; names of rivers and mountains; names referring to grains, animals etc.; words referring to gods; technical terms; ordinary words used in a technical sense such as सम, विषम, दत्त; and obscure words.

(3) Ordinarily words from the commentaries have not been noted; if any have been noted on account of their special importance, they have been marked with an asterisk [*].

[4] References to pages have been given in the following manner for reasons of economy of space: the first figure is given in full; in the following figure the hundreds or thousands have been dropped, until a new figure is reached for them when again a full figure is given, followed again by abridged figures; to illustrate: 725, 726, 738, 890, 1030, 1036, 1765, 1769, is noted as 725, 26, 38, 890, 1030, 36, 1765, 69.

E. An Errata:

The Āpastamba passages printed by oversight in the section पैतृकद्रव्ये भगिनीनां भागः should be read in the section पैतृकद्रव्ये पत्नीनां मातॄणां च भागः।

The Nirukta passages have been printed in ordinary type in some places in Part I and II. They should have been printed in bold type. In the Index of half-s'lokas and in the Index of the important Sanskrit words the Nirukta passages and words have been referred to in serial order.

F. Acknowledgement:-

The Editor thankfully acknowledges his indebtedness to the University of Bombay for the financial help it has granted towards the cost of the publication of this part of the Dharmakos'a.

Prājṇa-Pātha-S'ālā, Wai (Satara). 12-6-1941 } **Laxmanshastri Joshi** Tarkateertha. Editor-in-chief.

Publisher - **Prajnapathashala Mandala,**
Wai, Dist Satara (M.S.), India.
(1941)

ooo

(७)

उपनिषत्काण्डम् (खण्ड-२, भाग-१)

मंत्रब्रह्मणोपनिषत्

(इंग्रजी, संस्कृत, मराठी)

PREFACE

THE UPANIṢATKĀṆḌA has been divided into four parts. The first part contains a selection of texts from the pre–Upaniṣadic literature, which may be regarded as the fountain–head of the philosophical speculations of the Upaniṣads. In this part all those Vedic texts which contain material for the study of the origin and development of ideas of value and philosophic significance in the Upaniṣads have been collected together and, after having been classified under several captions according to the subject-matter, have been embodied into a volume entitled Mantra-Brāhmaṇa-Upaniṣad. The second and third parts contain mostly those Upaniṣads passages from which have been quoted in the Bhāṣyas of Śaṃkara, Rāmānuja and other commentators as texts referred to by Bādarāyaṇa in his Brahmasūtras, together with extracts from the various commentaries on them. The following nineteen Upaniṣads have been selected; (1) Aitareya, (2) Kauṣītaki, (3) Taittirīya, (4) Chāndogya, (5) Bṛhadāraṇyaka, (6) Iśa, (7) Kena, (8) Kaṭha, (9) Muṇḍaka, (10) Praśna, (11) Māṇḍūkya, (12) Śivasaṃkalpa, (13) Śvetāśvatara, (14) Mahānārāyaṇa, (15) Jābāla, (16) Maitrāyaṇī, (17) Kaivalya, (18) Atharvaśiras and (19) Atharvaśikhā. Of these Nos. 11, 12 and 16, although they do not figure in the Brahmasūtras as the subject-matter of any topic of discussion, have been selected because, rightly or wrongly, they have been looked upon as old Upaniṣads. The old age of Śivasaṃkalpa is beyond doubt, as six verses from it appear in the Yajurveda and as the whole of it, with some v.ls., appears among the Khila Sūktas of the Ṛgveda. The fourth Part contains an alphabetical list of the Vedic and Upaniṣadic passages, quoted in the first three parts. It also contains a glossary of important words with English equivalents and an alphabetical index of the principal and subsidiary topics as shown in the captions introducing the various passages.

THE VEDIC TEXTS SELECTED IN PART I, which have been entitled as the Mantrabrāhmaṇopaniṣad, have been generally arranged according to the chronology of the original books from which they have been selected. The order in which they have been arranged is as follows : Ṛgveda, Atharvaveda, Taittirīya–Saṃhitā, Kāṭhaka–Saṃhitā, Maitrāyaṇī-Saṃhitā, Vājasaneyi-Saṃhitā, Aitareya Brāhmaṇa, Śāṅkhāyana Brāhmaṇa, Tāṇḍya Brāhmaṇa, Taittirīya Brāhmaṇa, Jaiminīya Brāhmaṇa, Śatapatha Brāhmaṇa, Gopatha Brāhmaṇa, Sāmavidhāna Brāhmaṇa, Aitareya Āra-

ṇyaka, Śāṅkhāyana Āraṇyaka and the Taittirīya Āraṇyaka. The reason for placing the Atharvaveda above the Taittirīya Saṃhitā is that all Saṃhitās of the Yajurveda are found to quote their verse portions in a preponderant measure from the Ṛgveda or the Atharvaveda. The number of verses quoted from the Atharvaveda in the Taittirīya and other Saṃhitās of the Yajurveda is only slightly smaller than those from the Ṛgveda. It is difficult to settle the relative chronology of the Jaiminīya and the Śatapatha Brāhmaṇas. I have, generally speaking, adopted the chronology of the works in Part 1 as accepted by modern Vedic scholars.

THE CHIEF OBJECT OF PART I is to show the historical background and the tradition of the Upaniṣadic philosophy. It is in the pre-Upaniṣadic Vedic literature that we must study the process of evolution of the basic and the highest philosophical thoughts incorporated in the Upaniṣadic philosophy. As a matter of fact the whole of the pre-Upaniṣadic literature must be regarded without exception as such a background; but I have selected and classified according to subjects all Vedic texts: those having an intimate connection with the philosophic thought of the Upaniṣads and those directly expressing thoughts identical with those of the Upaniṣads. It is an important duty of all students of philosophy to study the direct historical bearings of the precursors of the Upaniṣads on the Upaniṣadic thoughts, if the problem of their evolution has any significance and has to be regarded as a necessary part of philosophy. The historical aspect of philosophy is conducive to the further growth of philosophy.

There are bound to be differences of opinion with scholars in regard to not a few of the passages so arranged; but I have been at pains to avoid all occasions for such a difference of opinion. There is the possibility of difference of opinion in regard to some of the Ṛks. I have not included here a good many of the hymns in which Sāyaṇa saw a philosophical import, since from the purely philosophical point of view, there was no basis for his philosophical interpretations. I myself have revised my own opinions in regard to some of the Ṛgvedic passages which have been included here on account of their philosophical significance.

THE ORDER FOLLOWED IN THE ARRANGEMENT OF THE TOPICS:— I have given the first place to Ṛgvedic hymns and Ṛks which have a bearing on the evolution of the ideas of God, the highest Self or the Brahman. In doing so I have first quoted hymns of praise offered to deities like Agni, Indra, Varuṇa, Viśvakarman and Hiraṇyagarbha and then quoted passages from non-Ṛgvedic literature in regard to each of these deities. This procedure has also been followed in

the case of other philosophical topics. All Vedic quotations on each several topic have been given a place together. After the subject of God or the Brahman, which leads the list of topics, was exhausted, I have taken up the topics of cosmogony, the individual Self, eschatology, ethics, the nature of human ideals and aims and the syllable Om in due order.

THE SPECIAL FEATURE OF THE INTRODUCTION:—The study of the historical material incorporated in Part 1 has led to certain conclusions on the evolution of the fundamental philosophical ideas, which have been briefly set forth in the Introduction. It is only a few philosophical doctrines which have been selected to illustrate the process of evolution. As a matter of fact it is quite possible to make a searching and detailed study of all texts bearing on the Vedic philosophy by the historical method and hence I believe that we are collecting in the following pages very valuable material for such a research. In the following Introduction will be found an exhaustive review of the origin and development of the central conceptions in the Upaniṣadic philosophy, viz. the highest Puruṣa, the Self and the Brahman. I believe that this is the first work to take such a detailed view or to account for the causal connection between the ideas in such a complete manner.

I have benefited by the researches of Western scholars in this field and I cannot possibly forget what I owe to them. It was Eggeling, the translator of the Śatapatha Brāhmaṇa in the S. B. E. Series, who was the first to give a brief but complete idea, in his introduction to part IV of his translation, of the philosophical developments of the pre-Upaniṣadic texts dealing mainly with the sacrifical ritual. In particular he has given his own evaluation of the cosmogonic and theosophic theories, implicit in the Agnicayana and explicitly stated in the Śatapatha Brāhmaṇa. I shall give here a few extracts from his valuable introduction to part IV of the translation. " The dogmatic exposition of no other part of the sacrificial ceremonial reflects so fully and so faithfully as that of the Agnicayana those cosmogonic and theosophic theories which form a characteristic feature of the Brāhmaṇa period. " .... " These speculations may be said to have formed the foundation on which the theory of the sacrifice, as propounded in the Brāhmaṇas, has been reared. Prajāpati, who here takes the place of the Puruṣa, the world-man, or all-embracing Personality, is offered up anew in every sacrifice; and inasmuch as the very dismemberment of the Lord of Creatures, which took place at that archetypal sacrifice, was in itself the creation of the universe, so every sacrifice is also a repetition of that first creative act. Thus the periodical sacrifice is nothing else than a microcosmic representation of the ever-proceeding destruction and re-

newal of all cosmic life and matter." .... "With the introduction of the Prajāpati theory into the sacrificial metaphysics, theological speculation takes a higher flight, developing features not unlike, in some respects, to those of the Gnostic philosophy. From a mere act of piety, and of practical, if mystic, significance to the person, or persons, immediately concerned, the sacrifice—in the esoteric view of the metaphician, at least—becomes an event of cosmic significance. By offering up his own self in sacrifice, Prajāpati becomes dismembered; and all those separated limbs and faculties of his come to form universe,–all that exists, from the gods and Asuras (the children of Father Prajāpati) down to the worm, the blade of grass, and the smallest particle of inert matter. It requires a new, and ever new, sacrifice to build the dismembered Lord of Creatures up again, and restore him so as to enable him to offer himself up again and again, and renew the universe, and thus keep up the uninterrupted revolution of time and matter."......."It seems to me by no means unlikely that the Puruṣa-Prajāpati dogma was first practically developed in connection with the ceremony of the Fire-altar, and that, along with the admission of the latter into the regular sacrificial ceremonial, it was worked into the sacrificial theory generally" (pp. XIII, XV, XVII and XVIII). The value of the contributions of Eggeling to the history of Indian philosophy will not suffer in any way because his researches have failed to take into account other matters like the Sāvitrāgnicayana in the Taittirīya Brāhmaṇa or the philosophical bearings of the Mahaduktha and the Agnicayana of the Aitareya Āraṇyaka and the Taittirīya Āraṇyaka.

The Upaniṣads, the Purāṇas and teachers like Maṇḍanamiśra and Rāmānuja have insisted on the Upaniṣadic philosophy being a development of the old ritualistic religion, a point in support of which external evidence also is available. They have insisted also on the sacrifice being a worship of the supreme Person and a means to the knowledge of the Self. Eggeling's study of the ritual and our own has shown that there is great truth in these old notions.

Historians of Indian philosophy of world–wide fame like Dr. Radhakrishnan, Dr. Das Gupta, Dr. Belvalkar and Prof. R. D. Ranade have treated the sacrificial system of the Brāhmaṇas as undeserving of any consideration from the view-point of philosophy. Not being free from the prejudices natural to the modern educated man against the sacrificial system, these great scholars could not conceive the possibility of philosophy having emanated from the Yajurveda and the Brāhmaṇas. In that excellent volume II of their History of Indian philosophy, the Creative Period,

Dr. Belvalkar and Prof. Ranade have given a luminous and penetrating study of the Upaniṣads. But let us see what, thirty year's after Eggeling's great study, our two Indian scholars have to say on the subject of the Agnicayana: "The bricks and the process of piling them up is in fact intended to symbolise Prajāpati's cosmic creation. Prajāpati's cosmogonic activity, the texts are never tired of telling us, is a sacrifice.........The Ceremony thus opened out a wide field for the hair-splitting and mystery-mongering activities of the period which have always been so very dear to priests of all lands and religions." (P. 50). I have to contrast this contemptuous attitude with the insight of Eggeling as illustrated by the extracts given above. It is no wonder that the learned authors have failed to see any connection between the doctrine of the five 'sheaths' in the Tai. Upa. with its tail for every 'sheath' and the Bird–Man of the Agnicayana.

THE HISTORICAL ATTITUDE:– The attitude of mind characteristic of our historians of Indian philosophy arises from an idea that the highest philosophic thought in the Upaniṣads was not a gradual development, but was the result of a spontaneous, miraculous and revolutionary inspiration; that it was a phenomenon which had burst itself loose from all old traditions. But this would be an unhistorical attitude. A true historian can never deny that the Ātman philosophy has evolved from the worship of the several forms of Puruṣa that was in vogue and that the philosophic contemplation envisaged by the Upaniṣads has grown out of the sacrificial worship. Although it is true that the Upaniṣads have freed themselves from the narrow limits of the sacrificial religion, their historical connection with it cannot be ignored by a historian of philosophy. If men have not imaginative insight enough to sympathise with the sacrificial system, dear to the hearts of the ancient sages and an object of faith to a whole nation, I can only conclude that they have not the freedom from prejudice which is so essential to philosophers.

THANKSGIVING: I now turn to the more pleasant duty of acknowledging obligations. The Government of Bombay has rendered valuable assistance to us by their publication grant of Rs. 10,000. It was mainly the love of ancient learning in our Prime Minister and Minister for Education, the Hon'ble Shri B. G. Kher, which has weighed with the Government in making this grant to us. The Dharmakosha Mandal can never forget Shri Kher's kindness.

I have pleasure in recording our thanks to Dr. V. G. Paranjpe, whose name appears already in the list of Sub–editors of the Dharmakosha, for his help in preparing the English translation of the Introduction from

वाय १८२-१२

a Marathi original and in making some useful suggestions for improving it, which have been gladly accepted.

It was mainly the encouragement of Shrimati Sundarbai Thakersey which was instrumental in our undertaking this edition of the Upaniṣat-kāṇḍa. It was due to her magnificent donation of Rs. 10000 that in these times of high costs we have been able to publish these four volumes. We have prefixed to this volume a photographic reproduction and a brief life-sketch of the noble person in whose memory she has made the donation. Of the religious devotion, generosity and love of learning for which she herself is distinguished there cannot be better proof than her help to us in times of distress.

15th of August 1950. Laxman Shastri Joshi.

Introduction.

Man's contemplation of himself forms the central point of philosophy, religion and ethics, which all have their foundation and their ultimate realization only in the study of the Self. There is, however, a universe apparently outside the Self and neither religion nor ethics nor philosophy will have a permanent foundation unless an organic connection is established between the universal phenomena and the Self. It was after a proper blending of the worship of the cosmic forces as so many deities and of meditation on the Self that a philosophy came into being in the Vedic literature, and the Upaniṣads themselves owe their inspiration to an integration of thought under the two headings of the Adhidaivata, the cosmological aspect, and the Adhyātma, the psycho-physical aspect.

The three concepts which have a fundamental importance for Vedic philosophy are : the Puruṣa, the Ātman and the Brahman. All branches of Indian philosophy have grown around and as a consequence of these basic concepts bearing on Cosmology, the doctrines of Karman and transmigration or eschatology, and the doctrine of final deliverance. There is an organic connection among the concepts of Puruṣa, Ātman and Brahman themselves. In the following pages an attempt will be made to trace historically the origin and develoment of each of these three concepts from the earliest times to the Upaniṣadic times.

While the philosophy of the Ātman or the Self is naturally the central portion of the Upaniṣadic philosophy, the Puruṣa historically is a representation of the Cosmos personified and it was only gradually that it became identified with the Self. The Brahman from the Atharvaveda onwards embodies a cosmic symbolism. It is the supreme greatness of the Upaniṣadic philosophy to have arrived at an equation of the three.

The Ṛgveda shows n.. tendency towards such an equation and it was only in the post-Ṛgvedic periods that we find the three concepts developing in different directions and ultimately fusing into one.

There is a gulf which separates the main Ṛgvedic period from the later Vedic period. While the Ṛgveda developed its idea of one reality from an originally polytheistic conception, the later period started with an all-engrossing ritual and it ended by refining it away through a complicated symbolism. This is no occasion to explain the historical causes of this gulf; we shall assume that it exists and proceed to show how the problem

of the essential difference observable in the thought development of these two periods can be solved by the study of the unification of Agni and Prajāpati concepts developed in to one cosmic principle.

All study of the sources of the Ṛgvedic philosophy must begin with Agni (fire) as the starting point; for the Ṛgvedic religion was a religion of worship of the gods by sacrifice and Agni is inseparably connected with sacrifice, being its central point. The part played by Agni in the Ṛgvedic religion illustrates very well the origin and development of the religious and philosophical ideas of those times. We shall in this connection cite the important texts occurring in the Ṛgveda about Agni as a mere illustration of the way how the conception of Godhead developed in the early period.

Fire assumes in the Ṛgveda the attributes of God in their entirety. The following[१] amongst the Vaiśvānara hymns will be a good illustration: "O Agni, all fires are branches of thee; all immortals rejoice in thee. O Vaiśvānara, thou art the centre of the (Aryan) people. Thou supportest men like an embedded pillar (I). Agni is the summit of heaven and the centre of earth. He has become the lord of the two worlds. Gods have given thee a god birth, O Vaiśvānara, that thou mayst become a light for the Aryas (2). As rays reside in the sun, so does wealth in Vaiśvānara Agni; thou art king of the wealth in mountains, in plants, in water, and in men (3). * Heaven and earth are for him like two big (mothers) for a son; (I offer) prayers, talented like a human hotṛ. Many young (maids ?) (wait upon) Vaiśvānara, of heaven's light, of true strength manliest (4). O Vaiśvānara, knower of things born, the greatness of thee that art great has reached beyond heaven. Thou art king of human subjects. Thou hast created freedom for the gods by fight (5). We declare the greatness of that bull amongst gods, the resort of the Purus as the slayer of enemies. When Agni Vaiśvānara killed the Dasyus, he demolished their wooden defences and cut down (the limbs of) Śambara (6). Vaiśvānara, also by his greatness has become the resort of all (Aryan) tribes. He (dwells) adorable and lustrous among the Bhāradvājas. He is extolled in a hundred (songs) in (the house of) Purunītha, son of Śātavani, Agni the noble-minded (7)."

"[२] The child of waters, of woods, of immovables, of movables, (dwelling) in the stone and in the home, an immortal, he is well–inten-

---

(१) ऋसं. १।५९; पृ. २-४.

* The Ṛk is obscure. The interpretation is that of Geldner.

(२) ऋसं. १।७०।२.

tioned like the Viśva (?) of the tribes." "[1] Strengthened in heaven, strengthened on earth, strengthened he has entered all the plants. May Agni Vaiśvānara, strengthened by power, protect us day and night from destruction."

"[2] O Agni, thou art born every day, eager to shed thy light on all sides. From water, stone, wood and plants, O king, thou art born amongst men in a pure form."

"[3] Thou performest the function of the hotṛ, the Potṛ, Neṣṭṛ, the Praśāstṛ and the Adhvaryu. Thou art the (priest) Brahman and the lord of the house in one homes." This Ṛk. declares all individuals cooperating in the sacrifice as forms of Agni.

The following [4] ṛks in the same hymn state how Agni, assuming the forms of Indra, Viṣṇu and other gods, fulfils the various functions assigned to them: "O Agni, thou art Indra, the best of all beings; thou art Viṣṇu, adorably going by wide strides; O Brahmaṇaspati, thou art the priest Brahman and a finder of wealth; O supporter, thou associatest thyself with Puraṃdhi (the goddess of plenty) (3). Thou art king Varuṇa, the supporter of ordinances; thou art Mitra, wonderful and praiseworthy; thou art Aryaman, true lord whose gifts may I enjoy; thou art Aṃśa, the share giver in the synod, O God (4). Thou, Agni, art Tvaṣṭṛ, a host of warriors for thy worshipper; O possessor of Mitra's power, thou art a kinsman of the divine wives; a swift impeller, thou givest good horses; a possessor of ample wealth, thou art a host of warriors (5). Thou, Agni, art Rudra the powerful (god) of the mighty heaven; as host of the Maruts thou art lord of strength; a bringer of happiness to homes, thou goest in company with the red winds; as Pūṣan, thou protectest thyself thy worshippers (6). Thou art Draviṇodas (wealth-giving Agni) for thy worshipper; a grantor of precious things thou art god Savitṛ; as Bhaga, O king, thou art lord of wealth; thou protectest him who worships thee (7)". In the same hymn further on Aditi, Bhāratī, Iḷā and Sarasvatī have been mentioned as identical with Agni. This identity with all the gods has accrued naturally to Agni, since the gods got a share in the worship and in the offerings of the sacrifice only because they reside in Agni. Another Ṛk of the same hymn therefore says: "The Ādityas have made thee their mouth; the Bright Ones have made thee, O sage, their tongue; they who frequent (places of) offerings follow thee to the sacrifices; the gods eat the offerings while residing in thee (13)". In another hymn occurs the following: '[5] In thee, O son of strength, reside all

(१) ऋसं १।९८।२ पृ. ४ (२) ऋसं. २।१।१, पृ. ५ (३) ऋसं. २।१।२, पृ. ५ (४) ऋसं. २।१।३–७,१३ पृ. ६–८. (५) ऋसं. ५।३।१ पृ. १२.

the gods"; "[1] O God, the gods, beautified by thy splendour, bestowing ample gifts, acquired immortality."

Agni's superiority over the other gods is indicated in some Ṛks. "[2] Three thousand three hundred and thirtynine gods worshipped Agni; they sprinkled him with clarified butter; they spread the holy grass for him and then immediately installed him as the Hotṛ (sacrificing priest)". "[3] O mighty Agni, Mitra, Varuṇa and all the Maruts glorified thee in song of praise when, thou son of strength, thou risest in front of the people full of refulgence, a veritable Sūrya, spreading their heroes". "[4] All the created beings live upon his head; the seven streams branch out from him." "[5] (He it is) who spread around all the beings, the scatheless guardian, the protector of immortality". Agni has been called '[6] the god of gods' '[7] the father of the gods'; '[8] The father of all' [9] 'Omniform' [10] 'All-god'. His superiority over the other gods is indicated by the following; "[11] The gods have made thee navel (centre) of immortality." "[12] All the gods bow in fear to thee that remainest in darkness". "[13] Thou createst a wider (freer) field for the gods by fighting". "[14] Thou hast freed the gods from a curse".

The omniscience of Agni has been extolled everywhere in the Ṛgveda. He is the knower of divine ordinances and knows the births of gods and of men[15]. He knows the lofty station protected by Viṣṇu and the immortal abodes which he upholds[16]. He knows the way of heaven, being the messenger between gods and men[17]. Knowledge and prayers are derived from him[18]. He discovered shining speech[19]. The epithet 'Jātavedas', which occurs 120 times in the Ṛgveda, signifies the knower of all things born. He has been often called a poet and one having the poet's craft. The epithet 'Viśvavid' omniscient has been often applied to him[20].

Although frequently called non-mortal, and immortal, he is described as one who has had several births and has assumed several forms. His immortal nature has been mentioned in a more impressive manner than that of the other gods. He is also described as having many bodies[21].

---

(१) ऋसं. ५।३।४ पृ. १३. (२) ऋसं. ३।९।९ पृ. ९. (३) ऋसं. ३।१४।४ पृ. ९. (४) ऋसं. ६।७।६ पृ.१३ (५) ऋसं. ६।७।७ पृ.१३ (६) ऋसं. १।३१।९; ६।८।१; ९।४।१३. (७) ऋसं. १।६९।१. (८) ऋसं. ६।८; १०।८८. (९) ऋसं. १।१३।१०. (१०) ऋसं. ।१।१४२. (११) ऋसं. ३।१७।४. (१२) ऋसं. ६।९।७ पृ. १६. (१३) ऋसं. १।५९।५ पृ. ३. (१४) ऋसं. ७।१३।२. (१५) ऋसं. १।७०।२ पृ. १६. (१६) ऋसं. ३।५५।१० पृ. १६. (१७) ऋसं. ४।८।४ पृ. १६. (१८) ऋसं. ४।११।३. (१९) ऋसं. २।४।९. (२०) ऋसं. ३।१९,२९; ५।४; १०।९१. (२१) ऋसं. १।६०।१; १।१४०।२; १।१४९।२; २।९।३; १०।५।१.

The Vedas refer to the close relationship that exists between Agni and men. Agni knows the hearts of men [१]. The warmth in the bodies of living beings is taken to be a form of Agni and it has been observed that he dwells in cattle, horses, birds, bipeds and quadrupeds [२]. He is inside all things [३]. It is said of him that he dwells as vital energy in all movable and immovable things [४].

Epithets and dercriptions of Agni showing his sweet ties with man abound in the Vedas. He figures often as a lord of the home (गृहपतिः) and a guardian of the people [५]. He is the guest of every household [६]. An immortal, he dwells among the mortals; it is he who has made men's settlements safe for them [७]. He is called the nearest kinsman of men [८]. He is affectionatly called father and mother [९], brother [१०], friend [११] and son [१२]. No other god will be found to enjoy such intimate relationship with man.

Agni's three births [१३] and his three seats [१४] recur in the Ṛgveda. A seer says that Agni was born first in heaven, was born a second time among men and that his third birth was in the waters [१५]. We have mention of his three seats in heaven, earth and the waters [१६]. In heaven he manifests himself as the sun [१७]; he dwells in the water i.e. in the clouds as lightning [१८]. 'Twice–born' is an epithet given to him [१९]. These two births probably refer to his existence in nature and to his artificial kindling by man. An alternative interpretation will refer them to his earlier existence in heaven and his having been subsequently brought to earth by Mātariśvan [२०]. Mātariśvan brought Agni and , Garuḍa Soma from the highest heaven [२१].

Although Agni is often spoken of as the son of heaven and earth [२२]. he is also described as their father [२३]. He has spread out heaven and earth as one might spread out two skins. He has held them apart in an orderly fashion [२४].

---

(१) ऋसं. १०।५।१. (२) असं. ३।२१।२ पृ. १९; २।१।१९ पृ. ५०७; १२।२।३३ पृ. ४०; संसं. ४।६।१।३ पृ. १८८. (३) ऋसं. १।१४४।७; २।१०।५; १०।७९।५; १०।८८।१६ पृ. १०१. (४) ऋसं. १।७०।३; असं. ५।२५।७. (५) ऋसं. १।१२।६; ५।११।१; ६।४८।८. (६) ऋसं. १०।९१।२ पृ. १८. (७) ऋसं. १।९६।४; ३।१।१७; ३।५।३; ८।६०।१. (८) ऋसं. ७।१५।१; ८।४९।१०. (९) ऋसं. ६।१।५. (१०) ऋसं. ८।४३।१६. (११) ऋसं. १।७५।४. (१२) ऋसं. २।१।९ पृ. ७. (१३) ऋसं. १।९५।३; ४।१।७; १०।८८।१० पृ. १०२. (१४) ऋसं. ९।२०।२; ८।३९।८. (१५) ऋसं. १०।४५।१. (१६) ऋसं. ८।४४।१६; १०।९।७। १०।४६।९. (१७) ऋसं. ३।२।१४; १०।८८।११ पृ. १०२. (१८) ऋसं. १।१४४।५; ६।९।९; १०।४।५. (१९) ऋसं. १।६०।१; १।१४०।२; १।१४९।२. (२०) ऋसं. १।१२८।२; ३।९।५. (२१) ऋसं. १।९३।६. (२२) ऋसं. ३।२।२. (२३) ऋसं. १।९६।४; ३।६।५; ७।५।४. (२४) ऋसं. ६।८।३.

Agni has created the movable and immovable world [1]. He has implanted the seed in all things [2]. He is greater than heaven and earth and greater than all the worlds [3]. His greatness transcends that of heaven [4].

Agni confers immortality on mortal man [5]. His mortal worshipper thus addresses him : " O Agni, if I am transformed into thee, I shall be immortal. I do not invoke thee in lamentation for a sin or violence committed by me [6]." " We seek the friendship of Agni. We ought to tend thee with intelligent speech. Thou art wealth and lord of wealth. Thou art shining wealth. May we remain in thy favour. If I am transformed into thee and thou into me, thy blessings will come out true here [7]. "

What may be said of Agni can be said of other Ṛgvedic gods: Indra, Varuṇa, Savitṛ and Aditi. We arrive at a stage when the Vedic seer explicitly states that the one god is described in various ways and is called by various names [8]. Towards the end of the Ṛgvedic period we find this one god assuming new names, viz. Puruṣa, Vis'vakarman and Hiraṇyagarbha.

The Ṛk-Saṃhitā contains many hymns of a later peroid than the main Ṛgvedic period. In this period we find the old concepts continued in its new atmosphere of ritualism. We see, for instance, that Agni appears in the Atharvaveda as identical with Desire, the Donor and the Receiver of wealth [9]. The Atharvaveda mentions the herbs, the plants, the animals and other things as forming the diverse bodies of Agni [10].

The Yajurveda represents Agni as a powerful and impetuous bird with divine, ageless, golden wings that take his worshipper to the highest heaven. Agni is called in the Kāṭhaka Saṃhitā Vāta, vital breath and Self. The Yajurveda also describes him as exalted on the heads of all, as the life and the path of all [11]. The Ṛgveda does not expressly formulate the idea of Agni being Viśvāyuḥ (the life of all), which is a characteristic thought of the Yajurveda. Agni is called the path [12]. The following text explains the expression: 'That light by whose aid the gods, the Ādityas, the Vasus and the Rudras arrived above and the Aṅgirasas attained greatness enables the sacrificer to obtain welfare [13].' The Kāṭhakasaṃhitā mentions three forms of Agni, viz. Pavamāna, Pāvaka and Śuci; the first resides in the

---

(१) ऋसं. १०।८८।४ पृ. १००. (२) ऋसं. ३।२।१०. (३) ऋसं. ३।६।२; १०।८८।१४ पृ. १०२. (४) ऋसं. १।५९।५ पृ. २. (५) ऋसं. १।३१।७. (६) ऋसं. ८।१९।२५, २६ पृ. १७. (७) ऋसं. ८।४४।१९-२६ पृ. १७-१८. (८) ऋसं. १।१६४। ४६. (९) असं. ३।२९।४ पृ. १९. (१०) असं. १९।३।१-३ पृ. २१. (११) तैसं. ४।७। १३।१; कासं. १८।१५; मैसं. २।१२।३; शुसं. १८।५१,५२,५३ पृ. २२. (१२) तैसं. ४।७।१३।२; कासं. १८।१५; मैसं. २।१२।३; शुसं. १८।५३,५४,५५ पृ. २३. (१३) तैसं. ५।७।२।२; कासं. २२।१०; मैसं. २।७।१२ पृ. २४.

earth as Fire, in the Sāman Rathantara, the metre Gāyatrī, the Stoma Trivṛt and food; the second in the aerial regions as Vāyu, the Sāman Vāmadevya, the metre triṣṭubh, the Stoma Pañcadaśa and cattle; the third resides in heaven as the Sun, the Sāman Bṛhat, the metre Jagatī, the Stoma Saptadaśa and water [१].

A prayer in the Yajurveda expressing the notion that the ultimate goal of the worshipper, viz. to be one with the light of Vaiśvānara, runs thus: 'The earth, Uṣas, the sun, the whole world is revolving. Let me be Vaiśvānara and attain to all-embracing desires [२].'

Agni fulfils the function of carrying over a man to another world after death and hence is called Asunīti or Asunīta [३]. Agni removes the shortcomings of the mortal body and leads the individual soul to heaven; he seats the departed soul on his own chariot or on his wings and kills the Rākṣasas to conduct him to heaven [४]. Agni was described in the Ṛgveda already as discharging the duty of conducting the soul along the path [५]. It is now from Agni that the dead man regains birth in the other world [६]:

The old Indian gods like Indra and Varuṇa were already conceived in the earliest times as man-like, although endowed with unbounded human abilities. Savitṛ, Viśvakarman, Hiraṇyagarbha and Aditi also were exceedingly bold conceptions of godhead. Viśvakarman has been thus described: 'With eyes, mouths, arms and legs on all sides he moves the heaven and the earth by his two arms and wings; he alone has given birth to heaven and earth [७]. 'They inquire about him who is our father who gave us birth, who as creator knows all worlds and places, who alone has created the names of gods' [८]. Hiraṇyagarbha has been thus described [९]: 'The giver of self and of strength, he whose commands are obeyed by all, even by the gods, whose shadow is immortality and death, what god shall we worship with our offerings (2) ? He who has become by his greatness the sole sovereign of all movables that breathe and wink, who has become the master of these bipeds and quadrupeds : what god shall we worship with our offering (3) ? He to whom these snowy mountains belong by his greatness, to whom belongs, they say, the ocean

---

(१) कासं. ७।१४ पृ. २५. (२) कासं. ३८।५; मैसं. ३।११।१०; शुसं. २०।२३।; तैब्रा. २।६।६।५. पृ. २५. (३) ऋसं. १०।१६।२ पृ. ३६०; असं. १८।२।५६ पृ. ३८९. (४) आसं. ४।३४।४ पृ. ३७०; शुसं. १८।५२ पृ. २२. (५) ऋसं. १०।१६।४ पृ. ३६०. (६) शुसं. ३५।२२ पृ. ४०१. (७) ऋसं. १०।८१।३ पृ. १८४. (८) ऋसं. १०।१८२।३ पृ. १८६. (९) ऋसं. १०।१२१ पृ. १९४–९७.

together with the Rasā, of whom the quarters are arms: what god shall we worship with our offering (4)? He who by his greatness watched from all sides the waters which bore Dakṣa and created the sacrifice, who was the one god above the gods: what god shall we worship with our offering (8)? He who of the gods is the most skilful of the skilful, he who created heaven and earth that bring welfare to the world, he who measured out (created) that pair with a good will and honoured it with never-ageing props (9)[1]. "Surely there must have been a skilful (workman) in the worlds who created this heaven and this earth. With his craft he set in motion, unsupported as they were, the vast and deep heaven and earth of excellent workmanship[2].

Late as the conception of Hiraṇyagarbha, Viśvakarman and other such deities was, the Puruṣa of the Puruṣasūkta[3] probably is later still; it belongs to a period when the system of four castes was fully developed and the sacrifice was looked upon as a symbolism of the cosmic order. The meaning of Puruṣa which has received prominent currency throughout the Vedic literature is that of man. The Vedic seers, even in that early Vedic period, could see that all the cosmic forces were miraculously coordinated in man. They had perceived man's pre-eminence in the whole of the creation[4]. It has therefore to be admitted that the conception of God as the highest Man marks an important stage in the process of the development of the Vedic religion. The conception, however, of God as Man, which did not exclude the earlier conception of Godhead, struck deep root and in a most powerful manner. The forces of nature are of diverse kinds and huge and endless. It occurred to an old Vedic seer, Nārāyana, who composed the Puruṣasūkta, to call a well-ordered integration of all the cosmic forces by the name of Puruṣa (Man). The earlier anthropomorphism henceforth finds an application in the sacrificial ritual and the Hiraṇyagarbha and the Puruṣa were combined into the Hiraṇmayapuruṣa of the Agnicayana (construction of the Fire-altar), which henceforth occupies a place of an increasing importance in the sacrificial ritual.

It is through the construction of the fire-altar that an important lien between the Agni element and the Vedic philosophy is established. That the sacrifice of Agni constitutes a cosmic force, replete with the highest power is a truth implicit in the doctrine of the altar-construction,

---

(१) ऋसं. ११।६०।४ पृ. २०१. (२) ऋसं. ४।५६।३ पृ. १९३. (३) ऋसं. १०।९० पृ २३०-३४. (४) असं. १०।२ पृ ४४-४६; ऐआ. २।३।२ पृ. ५६१; २।४।२; २।४।३. पृ. ५८२-८८.

in which Agni-Prajāpati, identified with the primordial Puruṣa of ṚV. X. 90, is worshipped as the deity, and which contains an indication that Agni embodied in himself the creative force, the evolutionary forms and the essential nature of the universal phenomena. The Ṛgveda enumerates man, the bird, the bull, and the horse among the forms of Agni. In the altar-construction Agni is worshipped as a Bird-Man. The altar-construction has been described at length in the Taittirīya, The Kāṭhaka, The Maitrāyaṇīya, the Kāpiṣṭhala and the Vājasaneyi Saṃhitas and the Taittirīya and the S'atapatha Brāhmaṇas and the Taittirīya Āraṇyaka. The Altar-construction therefore has philosophically a great significance and it forms a starting point in India of the history of religious architecture and of iconography.

"The Mystery of Fire" (Agnirahasya), the tenth Kāṇḍa of the S'atapatha Brāhmaṇa which deals wholly with the construction of the fire-altar, forms an early sketch of an Upaniṣad or practically an Upaniṣad. There is a sacrifice to Vaiśvānara in the altar-construction and, the Vaiśvānara lore, suggested by the Vaiśvānara sacrifice and described in the Brahma-S'utras, forms a part of the Agnirahasya. The S'āṇḍilya lore, regarded as the most revolutionary one from the Upaniṣadic point of view, occurs first in the Agnirahasya. S'āṇḍilya is one of the pioneers of altar-construction in the S'athapatha Brāhmaṇa. It is in the Agnirahasya[1] that the coordination and alternation of knowledge and action are discussed. It is here that we can trace the origin of the mystic discussion of Vidyā (Science), and Avidyā (Nescience) occurring in the Īśa Upaniṣad.

It is necessary to bear in mind that the Taittirīya Upaniṣad also owes its origin to the meditation on the altar-construction; for it is not without establishing its connection with the Bird-Man, an object of worship in the altar-construction, that we can account for the Bird-Man metaphor in connection with the selves constituted of food, constituted of life, constituted of mind, constituted of intelligence and constituted of joy in the Taittirīya Upaniṣad. The Taitīriya Upaniṣad is a part of the Taittirīya Āraṇyaka, which, just before the Upaniṣad, describes an altar-construction, called Aruṇa-Ketuka, which clarifies the Bird-Man idea.

Even the Aitareya Upaniṣad can be indirectly connected with the altar-construction. The Aitareya Āraṇyaka, of which the Aitareya Upaniṣad forms a part, lays down a meditation suggested by the Mahāvrata and the Mahaduktha, which have the Bird-Man as their symbolism of

(१) शब्रा. १०।४।२।३१; १०।४।३।९, १०.

worship. Towards the end of the Aitareya Āraṇyaka[1] it has been stated that the Mahāvrata is to accompany the altar–construction. The S'atapatha Brāhmaṇa[2] also contains a similar statement.

It is easy to understand the intimate connection between the Kaṭha Upaniṣad and the fire altar–construction. Naciketas, according to the Kaṭha Upaniṣad and the Taittirīya Āraṇyaka, is a sage who has propagated the altar–construction. The god of death is the teacher of the doctrine in the Kaṭha Upaniṣad and it can be easily understood by the student of the Agnirahasya that the god of death is identical with the fire–god connected with the altar–construction[3].

The introduction of the Maitrāyaṇī Upaniṣad discloses its connection with the altar–construction. In the[4] sixth Prapāṭhaka it has reiterated a philosophic meditation on the altar-construction. It is probable that the Maitrāyaṇī Upaniṣad originally extended up to this portion and that the remaining portion is a later development. Furthor discussion of the philosophic symbolism underlying the altar–construction will follow later while we discuss in detail the nature of fire and the Self regarded as man. We have to bear in mind the intimate connection between the Man–idea and the altar–construction, the latter being an integral part of the institution of sacrifice, enjoining meditation on the cosmic Self–Man and on Agni–Prajāpati.

On the altar, which in the altar–construction is to be formed like a bird and is hence called the Bird–Man, has to be installed, according to all Saṃhitās of the Yajurveda[5] and the Śathapatha Brāhmaṇa the Golden Man, i. e. a man-shaped image of gold. This image is to be placed on a Rukman (a golden tablet) and this Rukman is to be placed on a lotus-leaf. The hymn to Hiraṇyagarbha in the Ṛgveda[6] is to be recited at the installation of the Golden Man.

In the altar–construction the section of the Śatarudriya has to be recited over the altar made of piled bricks, itself regared, as Fire–Man, followed by a sprinkling of clarified butter. Some of the numerous shapes of the altar bear a resemblance to the Linga. The altar of the Naciketa rite, in particular, is Linga–shaped. The altar has to be preserved even after the rite is over. The Baudbāyana-Śrauta–Sūtra prescribes the installation of a bull–shaped image on the altar. There is thus ample

(१) ऐआ. ५।३।२।१. (२) शब्रा १०।१।२।२. (३) शब्रा. १०।४।३।११; १०।५।२।३ पृ. ११२. (४) मैउ. ६।३२ पृ. १६६४. (५) तैसं. ५।२।७. (६) ऋसं. १०।१२१ पृ. १९४–९७.

ground to infer that the altar–construction was a source of some features of S'aivism.

The Golden Man of the altar–construction assumes a great significance in the Āraṇyaka and the old Upaniṣads. The main topic of the Aitareya Āraṇyaka is the meditations about the Mahāvrata and the Mahaduktha, and it prescribes a meditation of them both in the shape of an image of the Golden Man[1]. Uktha has been spoken of as man and mahat as the Prajāpati[2]. The Golden Man is no other than the self in the sun's orb and that in the body and, a meditation on it has been prescribed; "That is I and I am that."[3] The section of the S'atapatha Brāhamaṇa called the Agnirahasya (the Secret of the Altar) which describes the mystic importance of the altar–construction contains the doctrine of Śāṇḍilya which epitomizes the philosophy of the Upaniṣads and is as it were the pithy text of which the Upaniṣads are an exposition. In this text the highest soul is called the Golden Man.[4] This same doctrine of Śāṇḍilya occurs also in the Chāndogya Upaniṣad only with the Golden Man omitted. The Golden Man, however, is mentioned in the meditations on the Udgītha in the Chāndogya Upaniṣad[5] as observable in the sun, identified with the Sāman. It is there described as having a golden beard and moustaches and golden hair, as being completely golden, as a governor of the worlds beyond the sun and governor of the cherished desires of the gods, as being called Ud (out, raised out), for he is raised high above all evil. The Golden Man is mentioned likewise in the Taittirīya Upaniṣad[6], where he is described as residing in the ether of the heart, as consisting of mind and immortal, as the ether-bodied Brahman. In the Talavakārabrāhmaṇopaniṣad[7] there is a reference to the Golden Man, who is identified there with Prajāpati, who manifested himself as the creator of all beings. In the[8] Bṛhadāraṇyakopaniṣad the self-illuminated man is described as the Golden Man in the following words : " Striking down by sleep the mortal, sleepless he wakes over the sleeping; this Golden Man, the one Swan, returns to his place accompanied by light''. The Taittirīya Brāhmaṇa describes him as the Golden Swan[9] or the Golden Bird called Brahman[10].

---

(१) ऐआ. २।१।३ पृ. ५३१. (२) ऐआ. २।१।२. पृ. ५२९. (३) ऐआ २।३।४ पृ. ५५४–५५; शब्रा. १०।५।२।७ पृ. ११४. ईंउ. १६ पृ. १३२६. (४) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१; छाउ. ३।१४. पृ. ८०७–१२. (५) छाउ. १।६।६ पृ. ७६०. (६) तैउ. १।६ पृ. ६५५. (७) तब्राउ १।१५।१–३ पृ. १३४३–४३. (८) बृउ. ४।३।११ पृ. १२००. (९) तैब्रा. ३।१०।९।११. (१०) तैब्रा. ३।१२।९।७.

The Puruṣamedha (human sacrifice) of the later Vedic literature is, like the Altar-construction, a kind of meditation on the universal Self in the form of man. There is an important proof available for concluding that the Nārāyaṇīya faith or Vaiṣṇavism originated from this sacrifice. It has been enjoined in the Śatapatha Brāhmaṇa [1] where it has been stated that the man Nārāyaṇa beheld the five-day sacrificial rite, the Puruṣamedha, and fulfilled with it the desire of attaining pre-eminence over all beings and identification with the universal Self. Identification with the universal Self is the end of this sacrifice and the sacrificial fee is all his belongings; and after performing it the sacrificer is to install the fire in his self and retire to the forest[2]. In this sacrifice more than 125 persons of diverse occupations are to be assembled together and to be praised with the Puruṣasūkta[3]. The expression Puruṣamedha conveys the idea of the immolation of men like animal victims, but it has been negatived with the explanation that man would thus eat man.[4] The Puruṣamedha has been described as a five-day rite (Pañcarātra) and Nārāyaṇa was the seer who beheld it; this would indicate that the sacrifice was the origin of the Bhāgavata faith called Pañcarātra, and the connection of the term 'Pañcarātra' and the Bhāgavata faith becomes thus explicable; the explanation of the epithet being applied to that faith will be otherwise not possible. Nārāyaṇa is the originator of the sacrifice and is the prophet of the Bhāgavata faith. Now this faith enjoins the worship of God as the highest man and the principal deity of the Puruṣamedha is Man. The chief religious text of the Bhāgavatas is the Bhagavadgītā, which teaches that God is the soul of all and that the all-pervading Man is a form of God. The Puruṣamedha aims at the realization of identity with the whole world. Thus nothing stands in the way of our regarding the Puruṣamedha as a primary stage in the growth of the Bhāgavata faith. There is another passage in the Śatapatha Brāhmaṇa [5] where the sage Nārāyaṇa is seen once again in connection with the institution of sacrifice. Prajāpati there says to the man Nārāyaṇa : "One should realize this : I have placed all the worlds within myself and myself within all the worlds. All the gods, the Vedas and the senses I have placed within my self and myself in them. One who has realized this conquers the cycle of death and attains the full measure of life." This meditation occurs in connection with the sacrificial session called Gavām-ayana.

---

(१) शब्रा. १३।६।१।१ पृ. ४७०. (२) शब्रा. १३।६।२।२० पृ. ४७०. (३) ऋसं. १०।९० पृ. २३०-३४. (४) शब्रा. १३।६।२।१३. (५) शब्रा. १२।३।४।१-११ पृ. ४६९-७०.

We have indications in the Taittirīya Āraṇyaka of the identity of Nārāyaṇa, Rudra-Śiva and the highest Man. The Nārāyaṇa Upaniṣad is the concluding portion of the Taittirīya Āraṇyaka. Even then it is anterior to the Śrautasūtras. The Āpastamba-Gṛhyasūtra and the Baudhāyana Gṛhyasūtra must have been compiled after the Nārāyaṇopaniṣad, since they presuppose the order of the Mantras and the Anuvākas of the Nārāyaṇopaniṣad and mention the mantras and the Anuvakas according to it. In the Śrauta and Gṛhya Sūtras of the Vaikhānasa branch of the black Yajurveda Nārāyaṇa has been assumed as a synonym of Viṣṇu and they give prominence to the worship of Viṣṇu. In this way we can show a direct connection of Vaiṣṇavism with the sacrifice, which is a Vedic institution. It was but natural that men born in the religious tradition founded by the Vedic seer Nārāyaṇa, who had realized the identity between himself and the universe and had become one with the highest God, should give the appellation of Nārāyaṇa to the highest God. A verse in the Nārāyaṇopaniṣad[1]. enables us to determine that Nārāyaṇa, Vāsudeva and Viṣṇu were names of one and the same deity. In a later verse[2]. however, Śiva also has been mentioned as a name of Nārāyaṇa. The Nārāyaṇopaniṣad definitely takes for granted the identity of the Man in the Puruṣasūkta with Nārāyaṇa. The conception of God as the highest Man, which first arose in the Puruṣasūkta[3], became subsequently the foundation for Śaivism and Vaiṣṇavism.

The primary meaning of Puruṣa is Man. In the Aitareya Upaniṣad[4], for example, it is stated that the divinities created as world-guardians wanted an abode for themselves, that when a cow and a horse were offered to them they thought them to be not enough, but when a human being was brought to them, they welcomed it as a piece of good luck for the reason that a man is a good thing. Fire thereupon entered man as speech, Vāyu as breath, the sun as eye, the quarters as hearing, the plants as hair. The Taittirīya Upaniṣad[5] relates how Ether, Wind, Fire, Water and Earth were born in due order from the Self and how after this the Earth begat plants, the plants food, and food man. The[6] Chāndogyopaniṣad at the very outset tells how plants constitute the essence of waters and Puruṣa, i. e. man, that of plants. The[7] Śāṅkhāyana Āraṇyaka says: ‘Prajāpati created man (Puruṣa). He caused these divinities to enter him.

---

(१) नाउ. ११६ पृ. १६३२. (२) नाउ. १३।२ पृ. १६४०. (३) ऋसं. १०।९० पृ. २३०-३४. (४) ऐउ. २।४।१।३-४ पृ. ५८१. (५) तैउ. २।१ पृ. ७०६. (६) छाउ. १।१।२ पृ. ७४७. (७) शाआ. ११।१ पृ. ३२२.

He caused Agni to enter speech, Vāyu breath, Lightning the breath of exhalation, Rain the upward breath, the Sun the eye, the moon the mind, the quarters the ear, the Earth the body, water the seeds, Indra strength, Īśāna anger, Ether the head and the Brahman his soul. This Man (Puruṣa) is full like a big jar filled with ambrosia.'

If the Vedas have started the conception of the primordial principle as Man it was because they believed that man represented the highest perfection in nature. The Aitareya[1]. Āraṇyaka, while describing the greatness of man, identifies him with the world of Brahman, with the great Prajāpati[2]. with the ocean, and the greatest object in the world[3]. The fullest self-manifestation of the Self, according to it, is man, for he has the greatest measure of intelligence : he can speak out his thought, he can perceive what he has thought, he knows what is to happen tomorrow, he knows the real and the unreal, and being thus endowed, he with mortal means strives after immortality[4]. " The highest Self turned round to observe the created thing." "Can one speak here to another" he said. He saw this man, a most evolved (form of) Brahman. " I see it " he said.[5] "

The sage Nārāyaṇa was the first to represent in the Puruṣasūkta the universal basic principle as having the form of a Man. It is in the form of a man that the ultimate and highest principle also has been frequently referred to in the later Vedic literature and in the Upaniṣads. We shall briefly survey these references in their collective aspect and then turn to the conception of the Self.

The purport of the Puruṣasūkta is briefly this : the cosmic process can be viewed as a sacrifice which has assumed the shape of Man; the past and the future are also parts and parcels of this Man. The world only sets in relief his all-embracing nature; he is higher than it. The created beings are a quarter of him. Threefourths of him are immortal and have their abode in heaven. He pervades those that eat and those that do not eat food. He is the embodiment of sacrifice and out of him came the Vedas and living beings. The moon was born of his mind, the sun of his eye, Vāyu of his breath, the middle region of the sky of his navel, heaven of his head, the earth of his legs, and the quarters of his ear. Thus he created the worlds. The Brāhmaṇa was his mouth, the Kṣatriya his arms, the Vaiśya was his thigh, and the Śūdra was born of his feet[6].

---

(१) ऐआ. २।१।३ पृ. ५३१. (२) ऐआ. २।१।२ पृ. ५२९. (३) ऐआ. २।३।३ पृ. ५६१. (४) ऐआ. २।३।२ पृ. ५५९. (५) ऐआ. २।४।३।१३ पृ. ५८६. (६) ऋसं. १०।९० पृ. २३०-३४.

A hymn which influenced for a long time, just like the Puruṣasūkta, the Vedas and the Upaniṣads and which also was composed by the seer Nārāyaṇa occurs in the Atharvaveda[1]. A problem of a great importance has been raised for the first time in it, and reveals a curiosity to understand how the wonderful creation and coordination of the human limbs and organs of sense-perception and their diverse complicated movements and the complex mental activities took place. "Who created in them the red fluid that flows like river ? Who put life into them ? Who introduced motion and thought in men ? Who taught man his first notions of truth and falsehood, of death and immortality ? Who endowed him with seed to perpetuate his line ? " The second question relates to the creation of earth and heaven. The answer given to the two questions is : "the Brahman manifesting itself as a Man is the creator of men and of the world, and the Man who is the embodied Brahman has transformed himself into all this. The Brahman has received the name of Atharvan, a seer, who created the brain and the heart by stitching them into the requisite shape. The brain is called a reservoir of the Brahman, and the human body is called the citadel of Man. It is enveloped in ambrosia. This same brain is called the golden heaven flooded with light and the body is called a citadel of gods with eight wheels and nine gates. The Brahman has entered this invincible golden citadel. The knowers of the Brahman know it. Its knowledge prevents life from departing before old age and the eye from deserting its function. Because the Brahman resides in this citadel of the human body, it is called Puruṣa (Man). " This is briefly the substance of a passage in [2]Taittirīya Āraṇyka also.

Ṛks, called Uttaranārāyaṇa, occur both in the [3]Vājasaneyi Saṃhitā and in the Taittirīya Āraṇyaka. They are so called because they form a supplement to the Puruṣasūkta, composed by the sage Nārāyaṇa. It also describes the Puruṣa : " I know the great man with the sun's lustre who is beyond darkness. It is only after knowing him that a man can transcend death. There is no other way to succour. The birthless Prajāpati becomes a foetus in the womb and is born in various forms. Wise men perceive his abode. All things that are born derive their support from him. He shines for the gods. He is the officiating priest of the gods. He was born before the gods. I bow unto that lustre of the Brahman. Whosoever of the Brāhmaṇas knows him thus gets sway over the gods. So the gods spoke of old. Śrī and Lakṣmī are thy wives, O god. The day and the

(१) असं. १०।२ पृ. २४४-४६. (२) तैआ. १।२७।३ पृ. ३२२. (३) शुसं. ३१।१७-२२ पृ. २५३-५५.

night are thy sides. The stars are thy form. May the Aśvins desire heaven for me. May they desire all the worlds for me !"

The[1] Vājasaneyī Saṃhitā mentions lightning as the visible form of the Universal Man. The entire description of the Man may be stated briefly thus : ' Agni, Āditya, Vāyu, the moon, Śukra, Brahman, Water and Prajāpati are manifestations of this Lightning-Man. All moments are derived from him. He is not to be found above, here, there or in the middle. There is no equal for him. His name is the great glory. He is the god residing in all the quarters. Whosoever is born or dwells in a foetus is identical with this god. Whoever is born and whoever is being born is identical with him. He dwells in the inside with his face turned in all directions. Nothing was born before him. He has transformed himself into the whole of this world. Having pervaded the created beings, the worlds and the quarters and resorting to speech that was born in the eternal Ṛta, he entered himself into himself. '

That the primeval Man and Prajāpati are identical will be clear from the last Ṛk in the Puruṣasūkta and hence in the Vedic literature that followed the Ṛgveda. The thoughts that are expressed there presuppose an identification of the two. The[2] Taittirīya Saṃhitā has a cosmogony which presupposes influences of the Puruṣasūkta. It relates how Agni, Indra and the other gods, and the four castes were born from the body of Prajāpati. The [3]Tāṇḍya Brāhmaṇa and the [4]Jaiminīya Brāhmaṇa have only echoed the statements of the Taittirīya Saṃhitā. The Śatapatha[5] Brāhmaṇa uses the epithet Puruṣa with reference to Prajāpati. The [6]Taittirīya Saṃhitā and the [7]Taittirīya Brāhmaṇa give equal importance to the waters and Prajāpati in the beginning of the creation, while in the Kāṭhaka[8] Saṃhitā, in the Aitareya Brāhmaṇa, in the Tāṇḍya Brāhmaṇa, in the [9]Jaiminīya Brāhmaṇa and in the [10]Śatapatha Brāhmaṇa Prajāpati is described as having created the universe from himself, and the waters do not figure there as a collateral agency. The Śatapatha Brāhmaṇa mentions the creation of water from Prajāpati, while in another place Prajāpati in the form of man has been described as created

---

(१) शुसं. ३२।१-५, ११ पृ. ३५५-५७. (२) तैसं. ७।१।१।३-६ पृ. २८१. (३) ताब्रा. २०।१४।२ पृ. २८५. (४) जैब्रा. १।६८, ६९ पृ. २८६. (५) शब्रा. ६।१।१।५, ८ पृ. २९२; ११।१।६।२ पृ. २९८. (६) तैसं. ५।६।४।२ पृ. २८१; ७।१।५।१ पृ. २८२. (७) तैब्रा. १।१।३।५ पृ. २८६; २।२।९।३ पृ. २८९. (८) कासं. १२।५; ऐब्रा. २५।७।१ पृ. २८२; ताब्रा. ६।१।६ पृ. २८३; १६।१।१, २०।१४।२ पृ. २८५. (९) जैब्रा. १।६८, १।३५७ पृ. २८६. (१०) शब्रा. ६।१।१।८ पृ. २९२; ६।१।२।१ पृ. २९४; ६।१।३।१ पृ. २९५.

from water[1]. The Aitareya[2] Āraṇyaka narrates an account of the creation of the world from the primordial Man. From his speech were born the divinities Earth and Fire, from his breath Antarikṣa (the middle region of the sky) and Vāyu, from his eye heaven and the sun, from his ears the quarters and the Moon and from his mind the waters and Varuṇa. The[3] Aitareya Upaniṣad tells how there was the Self in the beginning, who created the waters, from whom he created the primordial Man, from whom mouth, speech, nose, smell, eye, ear, heart, mind, navel and the generative organ subsequently separated out; how from those limbs and sense-organs were created first the divinities Fire, Vāyu, Āditya, Quarters, Moon, Death, Waters, etc. and then man; how Fire entered man in the form of speech, Vāyu in the form of breath, Āditya in the form of eye, Quarters in the form of ear, Moon in the form of mind and how finally the highest Self entered him.

The term Man as applied to the primordial principle is not to be understood in its primary sense of some one with a human body, but only in a metaphorical way or as importing a similitude. The Puruṣasūkta itself, just to stress this fact, has given a description full of contradictions. After having said that all the beings formed a fourth of the Puruṣa it proceeds to state that the four castes comprehended his total form, also that the Sun, the Moon and other objects owed their existence to him. These contradictions in the Puruṣasūkta indicate that the metaphor of Man has been adopted only to indicate, howsoever vaguely, the unity of the primordial cosmic power. Now for another contradiction in the Puruṣasūkta. From the Primordial Man which has body consisting of the four castes were born the Moon, the sun, wind, fire and the three worlds. Further, the primordial Man has been stated to have been born twice; from the primordial Man was born Virāṭ, and from Virāṭ, Puruṣa is said to have been born again. It appears that the writers of the Brāhmaṇa period had a clear idea of all these self-contradictory ideas being intended only for purposes of meditation.

For the same reason in the literature about the fire–altar we find various ideas underlying the cosmic Man or the altar viewed as Fire. They do not stand for a factual description of the primordial conditions of the universe, but are rather intended as a basis for meditation. The fire–altar presupposes an evolution or organization of the universe of various types as represented by the eagle, the hawk, the chariot and the wheel. Se-

(१) शब्रा. ११।१।६।२ पृ. २९८; बृउ. ५।५।१ पृ. ११७२. (२) ऐआ. २।१।७ पृ. ५३९–४०. (३) ऐउ. २।४।१, २ पृ. ५८०–८३.

the real precipient in man. When this self is identified with the self in the Sun's disc, it is calculated to convey the idea that there is only one Self common to the whole universe. This Self is also called Prāṇa (life) and Death; for when it departs from the body it is Death, which is one and resides in the living beings in various forms. That the Self abandons the body after death is an idea which appears for the first time here in the Vedic literature in an explicit manner. We have also here an explicit statement of the truth that the basic principle of life is immortal and that immortality consists in recognizing its all-pervading character. The identification, moreover, of Prāṇa, the individual self with Agni here[१] enables us to conclude with certainty that the idea of Agni as conceived in the Ṛgvedic times has led to the conception of the transmigrating individual self. The [२] Agnirahasya itself has enjoined the meditation on the Vaiśvānara Agni as the cosmic Man. The same meditation occurs in the Chāndogya Upaniṣad also. The Bhāṣya of Śaṅkara on the Brahmasūtras discusses it. All these conceptions of Fire as a principle to be identified with the universe are intended for meditation and the symbolism is based on imagination and is not indicative of a factual existence. The Agnirahasya has made this clear. It lays down as its conclusion a proposition which preaches the basic unity of all manners of religious forms of meditation and worship, characterized by the utmost diversity, in fact of all religions in the world, on the ground that they have a common subject-matter. The passage is as follows : 'That same (Man) the Adhvaryus worship as Agni or Yajus,-Yajus because he holds (yuj) together the universe, i. e. creates harmany in it - the Sāmavedins as Sāman - because he unifies (Samāna) all, - the Ṛgvedins as Uktha, - bacause he causes everything to arise (Ud-sthā), - the sorcerers as sorcery (Yātu), - because he holds everything in check (yata), - the serpents as poison, the snake-charmers as snake, gods as strengthening food, man as wealth, demons as magic power, the Pitṛs as Svadhā, the knowers of the divine host as the divine host, the Gandharvas as beauty, the Apsarases as fragrance. In whatever form a man serves him that he becomes. In that form he helps man. Hence he who knows this should worship him in all these forms; for he becomes that and helps him'[३]. The purport of all this is that the real nature of the Universe consists in its being subject to common laws,

(१) शब्रा. ९।२।१।८. (२) शब्रा. १०।६।१ पृ. ३८-४२. (३) शब्रा. १०।५।२।२० पृ. ११७.

veral types of fire–altar occur in the Taittirīya Saṃhitā, the Taittirīya Brāhmaṇa and the Taittirīya Āraṇyaka. In the Agnirahasya of the [1]Śatapatha Brāhmaṇa we find a Fire–Man imagined with various metres and various deities serving as constituent parts of his body. Later[2] the syllable 'Vauk' has been imagined to represent the cosmic Fire and the Brahman, which comprehends in itself the past and the future, all gods and all beings and the Brāhmaṇa, Kṣatriya, and Vaiśya castes, and which finally has been identified with the great Brahman. In the next Brāhmaṇa[3] the opinion of the Śākāyanins is quoted. They hold that the cosmic Fire is Vāyu, for after the sacrificial rite Agni is merged into Vāyu. According to Śāṭyāyani Agni is the time deity, year, and he imagines the different limbs of the year to consist of the six seasons, Agni, Vāyu, Āditya, the moon, the quarters, the waters, ascetic fervour, the months, the half–months, days and nights. Celaka of the Śāṇḍilya clan, on the other hands, enjoins a meditation on the five layers of bricks of the fire–altar as the three worlds, the sacrificer and objects of desire. In the [4] next portion speech is identified with the cosmic Fire, and since the three Vedas are utilised in the altar–construction the celestial speech is identified with the cosmic Fire. Further, since the bricks of the altar bear names in the three genders and the limbs of man have names in the three genders, the bricks have been identified with the three–fold man. Names survive the individuals named and hence Fire identified with name is immortal, and since death is immortal, Death is a form of cosmic Fire and immortality consists in becoming one with Death. [5]We have meditation enjoined on the Altar identified with Fire in its aspect of indentity with the terrestrial world, the aerial space, heaven, Āditya, the constellations, the metres, the year, man, animals, all the gods and water and the conclusion reached that the meditation on Agni in his aspect of universal identity is calculated to satisfy all desires, and as the satisfaction of all desires is really freedom from desire, it is really enjoined for inducing desirelessness.

The most important meditation from the philosophical point of view in the Agnirahasya is enjoined in the Maṇḍala Brāhmaṇa[6]. As a part of the fire–alter construction a gold image representing the golden Man is to be placed on a golden plate, which itself is to be placed on a lotus leaf. This is to suggest the identity between the Golden Man and the Man in the sun's disc and that in the pupil of the eye. The Man in the eye is the self which is

(१) शब्रा. १०।३।२ पृ. २९. (२) शब्रा. १०।४।१।८, ९ पृ. ३०. (३) शब्रा. १०।४।५. (४) शब्रा. १०।५।१ पृ. ३१-३२. (५) शब्रा. १०।५।४ पृ. ३२-३८. (६) शब्रा. १०।५।२ पृ. ११२-१८.

in its basic unity, in its having a common cause and in its having a common control, that it is a manifestation of the cosmic Man and that it has one unique soul. It is of the nature of will; and meditation being a form of the will, the worshipper becomes that corporeal object on which his will is focussed. If the worshipper meditates on the all-pervading basic principle, he will render himself immortal; for that basic principle is immortal. This fundamental truth underlying meditation has been laid down also in the [1]Aitareya Āraṇyaka with some small difference of detail : " It is this (universal Self) whom the Ṛgvedins ponder over in the Bṛhaduktha, the Adhvaryus in the fire–altar, the Sāmavedins in the Mahāvrata. They meditate on him in this earth, in heaven in Vāyu, in the ether, in the waters, in the plants, in trees, in the moon, in the stars, in all beings. Him thay call Brahman " .

The meditation on an all-comprehending basic principle is a means to the cultivation of freedom from desire. The actual fire–altar construction is only a form of meditation. Mere mental realization of action without the action itself is also a form of meditation. These two are respectively called Karman (Work) and Vidyā (knowledge). In the [2]Agnirahasya knowledge has been decided in one place to be better than work : ' By knowledge they ascend to a height where desires have vanished; there Dakṣiṇā has no access, nor mere ascetic fervour without knowledge '. The Agnirahasya primarily deals with meditations which require no action, which will mean that the fire-altar construction as dealt with in the Agnirahasya is not action. Hence it is that we have expressions in it like ' Vidyācita ', constructed with knowledge and ' Manascita ', constructed with the mind. The Brahmasūtras also have decided likewise in regard to this matter. To illustrate this point we may point out to a passage in the [3]Agnirahasya where the sacrificer is asked to realize himself that he is Arka (fire or sun or lightning) or Agni whereby he ensures the fire–altar construction relating itself to the Self. In another place it says that whosoever does a rite with the realization of the Fire of the Vedas as the Self or merely achieves that realization realizes the Self[4]. Action that symbolises an all-comprehending basic principle or a meditation on it is a means to the attainment of immortality. Those that are strangers to such action or such meditation are born again and again and become the food[5] of Death. The doctrine of transmigratian occurs here for the first time in an explicit form in the pre-Upaniṣadic literature. To be identical with the Agni is to be immortal. The universe is Agni; hence he who becomes

---

(१) ऐब्रा. ३।२।३ पृ. ६१४. (२) शब्रा. १०।५।४।१६ पृ. ३८. (३) शब्रा. १०।३।४।५. (४) शब्रा. १०।४।२।३१. (५) शब्रा. १०।४।३।१०.

immortal does not eat another man's food; for he has become identical with Agni, i. e. with immortality[1]. This conception of the attainment of immortality by mere contemplation of a basic principle without the intervention of any action shows a transitional stage towards the philosophic revolution of the Upaniṣads. As it meant that action was unnecessary for immortality, religion freed itself from the sacrifical character imposed on it and began to assume a purely mental character and this fact was indicative of a higher development inside the religious organization. The fact that mere mental effort is conducive to immortality also influenced the cosmogonical theories. In the [2]Agnirahasya, for example, mind is stated to be the principle out of which the universe originated. We have here a new interpretation of the Ṛgvedic hymn beginning with the words 'Nāsadāsīt[3].' The first line there runs: "then there was nither existence nor non-existence". The Agnirahasya interprets it thus : "this (universe) in the beginning was not like something non-existent, neither was it like something existent, i. e. it was like something that exists and also like something that does not exist. In a word, it was only mind; for mind is not like something that exists, nor like something that does not exist."

We have entered on this detailed consideration of the meditations about the fire-altar construction mainly to show that if the Vedas have decided to style the all-comprehending principle underlying the universe as Puruṣa, it was not in the primary sense of that word. The Vedas use it only in a metaphorical way; the real meaning indicated is the basic unity underlying the universe in all time and in all space. The word puruṣa does not denote the human form; it has been chosen as the vehicle of the concept of an ultimate truth, the primary sense of 'Human form' being only a means of conveying by suggestion a highly subtle idea. The terms Ātman and Brahman have been used in the Upaniṣads to convey the idea of that same ultimate truth; they have, however, not dropped the term Puruṣa, but have perpetuated it. The term occurs in the philosophical hymns of the Atharvaveda also and these hymns show that the ground was completely ready for the philosophy of the Upaniṣads. The main thought-trends of the Upaniṣads have been clearly expressed there.

The explanation of the word Puruṣa from pur-śī, that which lies in the citadel of the body, is intended to show that Puruṣa is the subtle principle in the body, and not the visible gross body. Pur, the citadel, is the body. The Atharvaveda was the first to give this explanation in the

---

(१) शब्रा. १०।१।४।१३,१४. (२) शब्रा. १०।५।३।१-२ पृ. ३१८-१९. (३) ऋसं. १०।१२९ पृ. २३९-४३.

following Mantra[1] : "The eye and breath do not desert before old age that man who knows the citadel of the Brahman from which man (Purṣua) is so called."

The [2]Bṛhadārāṇyaka Upaniṣad does not confine the meaning of 'pur' to the human body, but includes in it the bodies of all living beings. It says towards the end of the passage quoted that this Puruṣa is to be found in the bodies of all living beings and that there is nothing which it has not penetrated. The Bṛhadāraṇyakopaniṣad[3] has given another explanation of the word in order to avoid the denotation of 'man.' The context in which it occurs is as follows : "The self existed in the beginning of the creation in the form of a man. He could see only himself and nothing else. He said 'I am' and therefore he was named (aham). Since before (pūrvam) the creation be burnt (uṣ) up all evil he was called pur (–pūrvam)– uṣa. It is the self residing in the body to whom the word has reference." It has been stated in the same Upaniṣad that the self made of intelligence sleeps in the ether of the heart[4]; that he is like a cloth dyed with turmeric, like white wool, the Indragopa beetle, the flame of fire, the white lotus, a sudden flash of lightning. The secret doctrine about him is, 'not this, not that.' There is nothing higher than he. His designation is 'the real of the real'[5]. He is a refulgent and immortal Man. The Man who dwells in earth, water, fire, air, the sun, the quarters, the moon, lightning, thunder, ether, duty, truth, and mankind and the Man residing in our own bodies are identical[6]. He is called the man of (i. e. discussed in) the Upaniṣads[7]. He is not liable to contamination and therefore is called uncontaminated[8]. It has also been stated[9] that this Puruṣa is of the nature of light, made of mind, he dwells in the interior of the heart, tiny like a little grain of rice or barley, he is the ruler of all, the lord of all and governs this whole universe.

The Chāndogya Upaniṣad calls him the Highest Man: the serene one, when he rises up from the body and attains the highest light, appears in his own (perfect) form. He is called the highest Man[10]. The Kaṭhopaniṣad says : "Higher than the senses in the mind; higher than the mind is intellect; higher than intellect is the Great Self, higher than the Great Self is the Puruṣa; there is nothing higher

---

(१) असं. १०।२।३० पृ. २४५. (२) बृउ. २।५।१८,१९ पृ. ११११–१२. (३) बृउ. १।४।१ पृ. १०१६. (४) बृउ. २।१।१७ पृ. १०७३. (५) बृउ. २।३।६ पृ. १०८५. (६) बृउ. २।५।१–१९ पृ. ११०३–१२. (७) बृउ ३।२।२६ पृ. ११७६. (८) बृउ. ४।२।४ पृ. ११८८. (९) बृउ ५।६।१ पृ. १२७४. (१०) छाउ. ८।१२।३ पृ. ९७९.

than the Puruṣa. That is the final limit and the highest place to obtain[1]".

The Muṇḍakopaniṣad frequently refers to Puruṣa, understood as the all-comprehending basic principle : "Those quiescent wise men who reside with ascetic fervour and faith in the forest and live on alms go free from attachment through the door of the sun to where the immortal, imperishable Man dwells[2]"; "Such a wise (preceptor) should teach the doctrine of Brahman, which may enable him to know the imperishable and eternal Puruṣa, to a disciple who has approached him as a pupil, whose mind is quiescent and peaceful[3]"; "Puruṣa is divine, bodiless, birthless, breathless, mindless and pure; he transcends the imperishable; he exists within and without; from him were produced vital breath, mind, all the senses and the five elements; Agni is his head, the sun and the moon are his eyes; the quarters his ear, the Veda is his uttered speech, Vāyu his breath, all this universe his heart and the earth his feet. Such is the inner soul of the created beings[4]; the whole universe is Puruṣa; rites, ascetic fervour, Brahman and the highest immortality are all Puruṣa[5]. When a wise man sees the refulgent Puruṣa, creator and governor, he shakes off good and evil and free from contamination he attains the highest equality with Puruṣa[6]. They who, being free from desire, worship Puruṣa, cross the seed of rebirth[7]."

In the [8] Praśnopaniṣad there is a question in the sixth Praśna about the Puruṣa with the sixteen constituent parts. It is stated that his place is inside the body; he produces the sixteen constituents, viz. life, faith, the fine elements, the senses, the mind, food, virility, ascetic fervour, (the power of) incarnation, (religious) activity, the worlds and name (individuality) and they are merged into him. The knowledge of Puruṣa destroys the bondage of death. He is the highest Brahman.

Before the subtlest and most advanced philosophical thought of the Upaniṣads, viz. that the Self is the innermost nature of the universe and the ultimate reality underlying it, the Vedic literature discloses a continuous exploration and investigation of the origins of the universe which took the shape of religious contemplation or religious

(१) काउ. ३।१०।११ पृ. १४१४. (२) मुउ. १।२।११ पृ. १४५२. (३) मुउ. १।२।१३ पृ. १४५३. (४) मुउ. २।१।२-४ पृ. १४५४-५६. (५) मुउ. २।१।१० पृ. १४५९. (६) मुउ. ३।१।३ पृ. १४७२. (७) मुउ. ३।२।१ पृ. १४८१. (८) प्रउ. ६।१-८ पृ. १५१४-१९.

activity. We find all preliminaries of a philosophy of the Self completed in the pre-Upanisadic literature. It was the analogy of the bodily structure of man, his powers and his individual and social life upon which they built up their conception of the universal Self. The cosmic Person which next gave rise to the conception that the universe itself is begotten by the cosmic Person and that the universe is the manifest form of the cosmic Person. The third conception to be formulated was that there was one and only one prime cause of the universe. The fourth was that the causal substance and the various effects manifested by it cannot be different and that there is really an identity between the cause and the effect. The fifth was that between the man devoted to religious contemplation or religious activity and the deity of his choice there is an identity, they being both manifestations of the same cosmic power, in fact the deity worshipped being the cosmic power in a subtle form. The Upaniṣads blended these five conceptions into a single developed doctrine of the Self as the reality underlying the universe.

The word Ātman denotes the I, the individual Self or a living human being. It is thus a synonym of Puruṣa. In view of this original meaning of the word it is only proper that the word Ātman should serve as a designation of the cosmic person, the first cause of the universe. When this first cause is understood to be an organic entity with an individuality, with a will possessed of intellection, i. e. a person, the word Ātman is fully capable of expressing the personality or the individuality of this Person. The conception of this cause being one and without a second expresses its complete independence and self-sufficieny. The term Ātman is very useful to convey the ideas of exclusion of another than itself, and self-sufficiency or independence, its use as a reflexive pronoun in the present context serving to set in relief the self-sufficiency or independence of the subject. In a sentence in which a single and secondless cause is to be affirmed, the nominative showing the agent or the subject can only connect itself with that single and secondless cause, and its self-sufficiency can be denoted by the reflexive pronoun Ātman. For example, in sentences like 'he brought the message himself' or 'he built the house himself' the word 'self' is used to express the idea of the agent doing the action independently of another. We have hundreds of instances of the use of the word ātman (or tman) in the sentences of the Ṛgveda, e. g. "O Agni, thou exercisest thyself, like a keeper of cattle, ownership of celestial and terestrial property[१]". "Thou upholdest thyself the pair of heaven and earth, revolving like a chariot

(१) ऋसं. १।१४४।६.

(wheel)[1]". Long before the Upaniṣads, from the Ṛgveda on wards, it was apparently accepted that the root-cause of the universe was homogeneous and only one: "All this having a multiform aspect has been made of a single substance[2]," "It breathed by its own power without air; there was nothing beyond it; this all-pervading formless mass (salila) was non-manifest[3]." "When that unborn one first manifested himself, at that moment he obtained self-rule; there was nothing higher than himself in existence[4]." "From the whole was born the whole; the whole was brought in relation to the whole[5]." "He before whom nothing was born brought into being all things born[6]." What the Ṛgveda says about the Prajāpati: "He was the one god among the gods[7]" "O Prajāpati, all these things born own no governor but thee[8]" has been accepted by the entire Vedic literature that followed.[9].

Another idea, more generally accepted in the Ṛgveda than that of Prajāpati, is of Ṛta, a word of frequest occurrence in the Ṛgveda. Vrata very often is used in its place Gods like Agni, Varuṇa, Indra, Savitṛ, who uphold the universe and have all the power of the universe concentrated in them, unfailingly obey Ṛta. The Ṛgveda often mentions these gods as born of Ṛta. Like the functioning of the human body, the functioning of Ṛta is in conformity to laws which know no exception. Ṛta also denotes the sacrifice and hence we find indications in the Vedic literature of the cosmic order (universal phenomena) being regarded as a sacrifice. In the hymn to Puruṣa, Puruṣa himself is spoken of as a thing sacrificed.

The universal phenomena have been described in other metaphors, even of animals, such as the cow, the bull, the horse etc.[10] As illustrations may be quoted from the Taittirīya and other Saṃhitās and the Taittirīya Brāhmaṇa where the horse to be immolated in the Aśvamedha is addressed as though he were identical with the universe, with heaven as back, the earth as feet, the aerial regions as the trunk and the ocean as the place where he stands[11].

---

(१) ऋसं. ११९८५।३ पृ. १२१. (२) ऋसं. ८।५८।२ पृ. २७४. (३) ऋसं. १०।१२९।२,३ पृ. २४०-४१. (४) असं. १०।७।३१ पृ. २४७. (५) असं. १०।८।२९ पृ. २५०. (६) शुसं. ८।३६ पृ. २०१. (७) ऋसं. १०।१२१।८ पृ. १९६. (८) ऋसं. १०।१२१।१० पृ. १९७. (९) ऐब्रा. १०।१; ताब्रा. १६।१।१ पृ. २८५; तैब्रा. ३।८।१६।१; शब्रा. ६।१।३।१ पृ. २९५. (१०) असं. ४।११ पृ. ४३१-३३; ९।५।२०, २१ पृ. ४३४. (११) तैसं. ४।१।२।३; कासं. १६।२; मैसं. २।७।२; शुसं. ११।२०; तैब्रा. ३।९।४।८. पृ. ४३०.

The [1] Bṛhadāraṇyaka opens with a description of the sacrificial horse of the Aśvamedha in a metaphor drawn from the universal phenomena : Uṣā is the head of the horse to be sacrificed, the sun its eye, Vāyu its breath, Agni its open mouth, Time as represented by the year its waist, heaven its back, the mid-regions of the air its belly and the earth its legs. The Taittirīya Saṃhitā gives the same description with a slight difference[2]. The metaphor of man, being more pictureque and more suggestive than that other animals, has received prominence in the Vedas.

The Vedas believe that man serves as the best symbolism or metaphor for the universal phenomena. Hence the Ur-Man, or the universe symbolized by man, may be naturally regarded as having Man as his individual soul and it is also natural that man should have a feeling of Soham('I am he') towards the Universal or Ur-man; cf. the Atharvaveda text : "The gods made the perishable, mortal man their home and entered into him; the sun resorted to his eye, Vāyu to his breath and the gods gave Agni his other place as a resort. All the gods dwell in him as the cows in a cowpen. Hence a wise man regards man as the Brahman.[3] " It was this perception of common attributes between the human body and the universe that induced the hope of immortality in the Vedic seer; for even when the human body perished, the cosmic elements that go to form it remain intact. In Ṛgveda[4] the departed person is addressed thus : " May your eye go into the sun, your breath into wind, your accumulated merit (Karman) into heaven and earth into water; may the constituent elements of the body be dissolved into the plants and henceforth remain stable there". This same idea is repeated with a little difference in the Taittirīya Āraṇyaka.[5] The Bṛhadāraṇyaka[6] Upaniṣad contains the following dialogue between Yājñavalkya and Janaka :

J. :– " Yājñavalkya, when a man dies, what is it that does not leave him ? " Y. :– " Name does not leave him, for it is without an end. " J.:– " Yājñavalkya, when a dead man's speech merges into speech, breath into Vāyu, the eye into the sun, the mind into the moon, the ear into the quarters, the body into the earth, the self into ether, the small hairs into plants, the (big) hairs into trees, and blood and semen into water, where does he remain ?" Y.:– He remains in his Karman (the accumulated merit of action).

---

(१) बृउ. १।१।१. पृ. ९८७ (२) तैसं. ७।५।२५।१, २. (३) असं. ११।१०. (४) ऋसं. १०।१६।३ पृ. ३६०. (५) तैआ. ६।१।२ पृ. ४१७. (६) बृउ. ३।२।१२, १३ पृ. ११२५-२६.

It is a well–understood postulate of the Vedas that man is of the nature of the deity, that he becomes immortal when he has a realization of this truth and that man gets such realization by sacrifice and enjoys immortality. A seer says[1]. "All men experience with affection thy power; for, O God, thou wast born alone from what had withered. When all these men observe the immortal Ṛta (the eternal order) duly, they have a share in immortality."

There are three main reasons which will enable us to arrive at a decision in regard to the Geneology of the highest doctrine of the Upaniṣads, viz. of the Ātman as the ultimate reality. They are:–

(i) When it is once understood that there is a fundamental identity between man or the deity for a man devoted to religious contemplation or to religious action and the deity he worships on the one hand and the power underlying the universal phenomena or the ultimate reality on the other, it is easy to decide that the primordial power or the ultimate reality is the Self (Ātman) in relation to the worshipper and the worshipped deity. It is but proper that the term Ātman should be used to denote the worshipper, the deity and the ultimate reality either to indicate their indentity or to justify their fundamental unity.

(ii) Aham 'I' and Ātman 'Self' are synonyms. It is clear from several hymns in the Ṛgveda that the deity and the sage poet express their identity with the various cosmic powers by using the expression Aham 'I'.

(iii) Even in the pre–Upaniṣadic literature the visible universe is indicated by the term 'idam' (this) and it is stated to have existed prior to the creation of the universe in the form of a pre-cosmic principle, e.g. that called by the name 'Prajāpati.' In this same context we find that Prajāpati, after conceiving the will to multiply, evolves the universe and creates the beings from himself. The pre-Upaniṣadic literature likewise is found to state that this original creator, after having evolved the universe from himself, enters into it himself, and that he creates name and form and transforms himself into the individual self. In brief, the accounts of the creation combine to signify that 'aham' (I), the creator and 'idam' (this), the visible, multiform universe, are identical. Such is the background which necessiates the mention of the ultimate reality underlying the universe by the word Ātman.

We shall now proceed to state in full detail these reasons together with the supporting texts and then attempt a fuller treatment of the doctrine of the Self.

---

(१) ऋसं. १।६८।२.

The following passages are put into the mouth of Indra.[1] "O worshipper, look at me. Here I am. I have pervaded by my vastness all things. The preachers of the sacrifice worship me. A destroyer, I tear asunder the creation. Lovers of truth climb to me, seated alone on the back of the beautiful aerial regions. My mind tells my heart that my friends possessing children are calling out to me aloud."

"I[2] have become the outstanding lord of wealth. I win over the wealth of many. Living beings call out to me as to a father. I give objects of enjoyment to the giver. I, Indra, am never defeated. I never remain without acquiring wealth. I am never subject to Death and therefore, O Soma-drinkers, beg wealth of me. O men do not break off friendship with me."

"I[3] have given outstanding wealth to my worshipper. I have composed prayers which increase my strength. I have become an encourager of him that sacrifices. I have overwhelmed in each battle him who does not sacrifice. Being of heaven, earth and waters established me, Indra by name, as a god."

"(The[4] sage Vāmadeva or Indra thus expresses his identity with the universe) I was Manu of old; I was Sūrya. I am the sage Kakṣīvat, the talented; I have beautified Kutsa, son of Arjuni; I am the poet Uśanas. Look at me. I gave the land to the Ārya; I gave rain to the sacrificing mortal; I led forth the eager waters; gods follow my will. Intoxicated (with Soma) I demolished forts the of Śambara all together ninety-nine (in number); and the hundredth, a dwelling, I completely demolished at the time when I rescued Divodāsa Atithigva."

"While[5] in the womb I knew in their proper sequence all the births of these gods. A hundred iron forts protected me, and then as falcon I escaped with impetuous speed."

(Dialogue between Indra and Varuṇa[6]). Indra– "And indeed the ruling power belongs to me, to whom belongs power and all vitality, by which all immortals belong to us." Varuṇa – "The gods follow Varuṇa's will." Indra – "I am king of the people of the most handsome forms." Varaṇa – "I am king Varuṇa; they gave me those first powers of a celestial lord."

---

(१) ऋसं. ८।१००।४,५ पृ. ५९. (२) ऋसं. १०।४८।१, ५ पृ. ५९, ६०. (३) ऋसं. १०।४९।१, २ पृ. ६०. (४) ऋसं ४।२६।१-३ पृ. ६४. (५) ऋसं. ४।२७।१ पृ. ६५. (६) ऋसं ४।४२।१-६ पृ. ७६.

"I, Indra, I, Varuṇa (both) have driven together these two, heaven and earth, vast, deep, firmly established regions by my greatness, as Tvaṣṭṛ all the created beings, and have upheld them."

"(Varuṇa and Indra) I made the trickling waters to flow. I upheld heaven in the seat of the eternal order, by means of the eternal order, myself, Aditi's son, follower of the eternal order; and I have extended the earth so that it became threefold. (Indra) men, vying with eath other for victory, well-mounted, call on me when enveloped in battle. I, Indra, the bounteous engage in battle and raise dust, a (god) of overwhelming power. All those (deeds) I have done; no celestial power can obstruct me the irresistible; at the time when Soma draughts and hymns of praise exhilirate me the boundless regions (of heaven and earth) tremble."

(Vāc[1], speech, daughter of the sage Ambhṛṇa, is supposed to express her identity with the universal in this remarkable hymn. The upholder of the gods, she is born of the gods--an incongruity comparable to Agni, the immortal, being born.) "I walk with the Rudras, the Vasus, the sons of Aditi, the gods' group. I uphold Mitra and Varuṇa, Indra and Agni, and the two Aśvins (1). I uphold the impetuous Soma, Tvaṣṭṛ, Pūṣan and Bhaga. I give wealth unto the sacrificer, to the well-deserving one who offers oblations and presses the Soma (2). I am a ruler, gatherer of wealth, the first to know of the holy gods; therefore have the gods put me in many places as one having many stations and penetrating into many things (3). It is through me that he eats his food, who sees, breathes and hears what is said. Unconscious they reside in my power. Hear, O thou that art heard, I speak something in which one should have faith (4). I myself speak this, which is accepted by men and gods. Whomsoever I like, him I make powerful, a priest, a seer, a wise man (5). I stretch the bow for Rudra that he may kill the enemy who hates the holy song. I create war for men. I have entered heaven and earth (6). I send up the father on the top of this (world); my birth-place is in the sea, in the midst of the waters; from thence I have risen unto all the beings; I touch heaven with my highest extremity (7). Like the wind I roam, seizing all created beings; beyond heaven, beyond this earth; so (vast) have I became by my greatness (8)."

(Atharvan[2], the seer, who is identical with the Brahman, says[3] this:) "May waters flow with sweetness for me; the sun has been born that there may be light; may the gods and others born of fervour, creat unto me expansion (1). I expanded earth and heaven, I created the

(१) ऋसं. १०।१२५ पृ. २२७-२९. (२) असं. ६।६१ पृ. २४३-४४. (३) असं. १०।२।२७ पृ. २४५.

seven seasons together; I am the truth and the falsehood I speak, I encompassed the celestial speech and the common people (2). I have created heaven and earth, I created the seven seasons and the seven rivers; I am the truth and the falsehood I speak; I, who have enjoyed the companionship of Agni and Soma (3)."

(The[1] priest Brahman in the Rājasūya has to expound to the king his identity with the deity in the following words:—) Thou art Brahman (the creator), thou art Savitṛ, the furtherer of truth, thou art Mitra, thou art Indra of true power, thou art the all-powerful Varuṇa, thou art the joy-giving Rudra."

The[2] Chāndogya Upaniṣad has used the three terms 'tat' (that), 'aham' (I) and 'ātman' (Self) to express the all-pervasiveness and non-duality of the ultimate reality underlying the universe, which it has described by the term 'bhūman' (infinitude). From the passage quoted above it will be seen how from the Ṛgveda onwards there is a convention established of using the pronoun 'aham' (I) to denote identity with the universe. The word 'ātman' is a synonym of 'aham'. As regards the word 'tat' it has been used in the beginning of the thirty-second chapter of the Vājasaneyi Saṃhitā to designate the basic principle underlying the universe. This earlier tradition has been utilised in the Chāndogya Upaniṣad after it expressed the all-pervasive character of the Brahman by the term 'bhūman' in the following words: 'He is below, he is above; he is behind and before; he is to the south and to the north; he is all this'. This same idea is explained by using the word 'I' thus: "It is I who am below and above; behind and before; to the south and to the north; I am all this." The word 'self' also is similarly used: "It is the self which is below and above, behind and before, to the south and to the north; the self is all this. He who sees, thinks and realizes this rejoices in the self, sports with it, is attached to it, finds joy in the self; he becomes his own king; he acts as he likes in the whole of this world; but for them who perceive it otherwise, another becomes their king, their worlds become perishable and they cannot anywhere in this world act as they like."

The [3]Taittirīya Upaniṣad says that for a man who has perceived the identity between his own self and the Sun-Man, the Saman-chant sung by him will be "that he is food, the eater of food, the maker of fame, the first-born of the world order, the navel of immortality,

---

(१) मैसं. २।६।१२; शुसं. १०।२८ पृ. ४५९. (२) छाउ. ७।२५ पृ. ९४६-४७.
(३) तैउ. ३।१० पृ. ७३९-४०.

that, being food, he eats the eater of food, that like the light of the sun he has pervaded the whole world."

Even in the pre-Upaniṣadic Vedic literature we come across the idea that it is the world-appearance alone that was different before the creation, in other words, that the cause and the effect are in reality one. This idea is expressed in two different ways : " all this was in a different form in the beginning, " or " what was in the beginning became multiform and assumed the form of the visible world." In some of the old texts of the Ṛgveda we come across the conception of the creation as the fashioning of the world in the manner of an artisan. Instead of this conception, however, there is also another and a very significant one in the Ṛgveda and it is that of evolution : " There was one in the beginning and that became many. " The Vedic literature shows an attempt also at a synthesis of the two conceptions of fashioning and evolution. When we have a description of Viśvakarman, Prajāpati, the cosmic Man, or the Brahman, creating the universe out of themselves, we have a combination of the element of will involved in fashioning and that of the causal substance persisting in the effect presupposed by evolution. We find this combination in the procreational process in biology. The combination as we find it in the Ṛgveda presupposes the identity of cause and effect, or rather, in the beginning of the creation the existence of the agent and the causal substance on a footing of equality.

Ka in the Ṛgveda signifies the Creator in the inchoate state. From him was produced the cosmic water, which produced the creator, Hiraṇyagarbha[१]. In some of the Vedic texts mention is made only of water in the beginning of the creation ; in others of both water and Prajāpati. In Soma, Prajāpati produces water, which itself produces the life of the gods, i. e. the creator Hiraṇyagarbha. The Nāsadīya hymn[२] says: " All this water could not then be recognised ; it was through the power of fervour that something was created. In it was born desire, which was the first seed of the mind. " The [३] Taittirīya Saṃhitā contains a passage which attributes the creation to water and Prajāpati : " This was in the beginning water. Prajāpati was then engaged in play on a lotus-leaf in the form of wind. He was then in an unstable state. He observed the moss on the water. He constructed a fire-alter there. The moss was transformed into the earth. He then became stable." Another text [४] runs to the same effect :

---

(१) ऋसं. १०।१२१ पृ. १९४-९७. (२) ऋसं. १०।१२९ पृ. २३९-४३.
(३) तैसं. ५।६।४।२ पृ. १५७. (४) तैसं. ७।१।५।१ पृ. १५७.

वाय १८२-१४

"This was water in the beginning. Prajāpati assuming the form of Vāyu was engaged in play there. He saw the earth there and assuming the from of a boar he raised her up. He become Viśvakarman and set her right. She began to be enlarged and hence they call her the enlarged one (Pṛthvī). He toiled on her and created the gods." The [1]Taittirīya Āraṇyaka gives the same idea in a more elaborate form, which may be summarized as follows: This was only water in the beginning. Prajāpati was the only one to be born on a lotus-leaf. He conceived the desire to create. The essence of the water now began to move about as a tortoise, to whom he said, "Thou art born from my skin and flesh". The tortoise denied it, saying that he was (āsam) there from the beginning (Pūrvam). From that 'pūrvam āsam' he came to called Puruṣa. Prajāpati said unto him. "If you were there from the beginning, create this (world) now." He threw water in all the directions in their proper order and created the sun, fire, wind, Indra, Pūṣan, gods, men, Manes, Gandharvas, Apsarases, Asuras, Rakṣases, goblins and the six quarters. All this was born of water. All this is the unborn Brahman. Prajāpati created first his self and then entered into it. There is a Ṛk which says: "Prajāpati, born in the beginning from Ṛta (the eternal order), created the world, the beings, the quarters and the sub-quarters and then entered himself into his self."

The primeval water and Prajāpati have been mentioned in the Atharvaveda in two places: "There is a great Yakṣa (mystic figure) in the universe, exhausted by ascetic fervour on the surface of water;"[2] "Has any one known of the golden creeper standing in the midst of the water? It is the concealed Prajāpati". [3]We find Prajāpati alone without bringing in the dualism between him and water: "What moves, flies or stands firm, what breathes or does not breathe, what winks, — that multiform one sustains the earth; combined, it forms only one entity. In many places stretched out without end, endless, (and yet) ending towards the edges, — distinguishing the two (aspects) the guardian of the firmament moves, knowing the past and the future of it. Prajāpati moves inside the womb; unseen he is born in diverse forms; the whole of this universe was born a half (of him). The other half, what sign is that[4]?"

The Vājasaneyi Saṃhitā presents parallel ideas: "The self-born was in the great ocean in the beginning; it was a beautiful existence; it bore a foetus which manifested itself at the proper time. Prajāpati

---

(१) तैआ. १।२३।१–९ पृ. ३०५-६. (२) असं. १०।७।३८. पृ. २४८.
(३) असं. १०।७।४१ पृ. २४८. (४) असं. १०।८।११–१३ पृ. २४९.

was born of it.[1] " " That is the god for all the quarters. He was the first to be born. It is he who is inside the foetus ; it is he that is born ; it is he that is to be born. He remains inside the people with faces on all sides[2]." " He before whom no one else was born has entered into all things[3]."

Here is a text from the Kāṭhaka Saṃhitā : "Prajāpati was this. Agni was born from him[4]." Another, from the Aitareya Brāhmaṇa runs thus: " Prajāpati entertained the desire : ' Let me procreate and multiply '. He practised penances and created the earth, the aerial regions and heaven [5]." The Tāṇḍya Brāhmaṇa says: "In the beginning all this was only Prajāpati. There was neither day nor night. He had to crawl in utter darkness. He willed it, he performed a sacrifice and the day dawned[6]. " "In the beginning Prajāpati alone was all this. Speech was his only belonging. He thought he might create Speech in diverse forms and then she would become all this. He gave various forms to Speech[7]." The Jaiminīya Brāhmaṇa has two pertinent texts: " This (world) was in the beginning Prajāpati. The deity Prajāpati signifies the people. He desired, ' Let me be many, let me create progeny. ' He created the Ṛks, the metres the Sāmans, the four castes. Agni, Indra, the godly group, the goat, the horse, the cow, the sheep. He created them from his limbs.[8] " " This was in the beginning Prajāpati. He desired, ' Let me be all this (world); let me be everywhere. ' He became fire, earth, mind, speech, eye, ear, wind, aerial regions, heaven, sun, desire, death, year, moon, rain, generative organ and sacrifice. The created beings could not recognize one another. He became name and entered them[9] ". According to the Taittirīya Brāhmaṇa "All this was water. From it Prajāpati created the earth, the aerial regions and heaven. He conceived and gave birth to Asuras, gods, and other progeny. He destroyed his body and created day, night, twilight and moon-light "[10]. The Śatapatha Brāhmaṇa says : " The Man Prajāpati desired that he should multiply and beget offspring. He toiled and practised penances and created the Brahman. The Brahman means the three Vedas. That became his supportor. Seated on it, he practised penances, and created water. He entered water with the three Vedas. An egg was formed there."[11]

---

(१) शुसं. २३।६३ पृ. २५३. (२) शुसं. ३२।४ पृ. २५६. (३) शुसं. ३२।५ पृ. २५६. (४) कासं. ६।१. (५) ऐब्रा. २५।७।१ पृ. २८२. (६) ताब्रा. १६।१।१ पृ. २८५. (७) ताब्रा. २०।१४।२ पृ. २८५. (८) जैब्रा. १।६८, ६९ पृ. २८६. (९) जैब्रा. १।३१४ पृ. २०२. (१०) तैब्रा. २।२।९ पृ. २८९. (११) शब्रा. ६।१।१।८-१० पृ. २९२-९३.

That the material world has developed from one and the same basic cause is a conception prevalent in the pre-Upaniṣadic literature and it has been re-affirmed in the Upaniṣads: [1] "It desired 'Let me be many and beget offspring'; it practised penances and created all that there is here"; "In the[2] beginning there was existence, one and without a second; it thought; 'Let me be many and beget offspring." The Upaniṣads did not omit the part of the doctrine relating to the prior existence of the material world in another form and continued to maintain it: 'This was in the beginning existence, one and without a second'[3]; 'In the beginning, the self, verily one only, was here, no other thing whatever;' 'In[4] the beginning nothing whatsoever was here; this was covered over with death, with hunger;' 'In[5] the beginning this world was the self alone in the form of a man. Looking around he saw nothing other than himself'; 'It[6] was undifferentiated;' 'Verily[7] this was Brahman;' 'In[8] the beginning this was only water.'

The pre-Upaniṣadic literature has already evolved the conception of a primordial cause that is without birth and death, which enters the creation created by itself; of an immortal being entering the mortal world and evolving an order consisting of name and form. All this comes to mean that the immortal self of man is the primordial cause of the universe. For this reason it was logically appropriate that the philosophically minded sages of the Upaniṣads began to mention the primordial cause as the Ātman (Self).

The texts bearing on the entry of the self into the mortal world are as follows:-

[9] "The mighty protector of the whole world, the wise one, has entered into me." [10] "The wise priest who sat down in all beings, performing sacrifice as our father, entered first these lower regions, striving with prayers of man after wealth."

[11] "The Brahman entered into the shining, golden, invincible fortress."

[12] "Whosoever know the Brahman in man know the most exalted one."

[13] "The yellow (bright) one entered the yellow (bright) (quarters)."

---

(१) तैउ. २।६ पृ. ७२०. (२) छाउ. ६।२।१, ३ पृ. ८८७, ८९०. (३) ऐउ. २।४।१।१ पृ. ५८०. (४) बृउ. १।२।१ पृ. ९९१. (५) बृउ. १।४।१ पृ. १०१६. (६) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (७) बृउ. १।४।१० पृ. १०२९. (८) बृउ. ५।५।१ पृ. १२७२. (९) ऋसं. १।१६४।२१ पृ. २१४. (१०) ऋसं १०।८१।१ पृ. १८३. (११) असं. १०।२।३३ पृ. २४६. (१२) असं १०।७।१७ पृ. २४७. (१३) असं. १०।८।३ पृ. २४९.

[1] " The great station, 'jarat' (old) by name, (though) manifest, was (yet) deposited in secret. "

[2] " The one god who has entered into the mind. "

[3] " The knowers of the Brahman know the mysterious spirit within the white lotus of nine doors, enveloped in the three strands. "

[4] " Prajāpati moves inside the foetus. Unborn, it is born in diverse forms. Wise men perceive his seat. All created beings desire support from it, "

[5] " There was confusion among the beings created by Prajāpati. He became form and entered into them. Hence they say, ' It is form that is Prajāpati. ' He became name and entered into them. Hence they say, ' it is name that is Prajāpati. "

[6] " There is a golden man in the Self, like a grain of rice or barley or of small millet, like a smokeless light. It is greater than heaven, greater than the sky, greater than the earth, greater than all created beings. "

[7] " The Brahman has entered into me as my self. "

[8] " The ruler of men has entered within. Being one, he wanders about in diverse forms. He is the inner self of all men, in whom a hundred lights become as one, to whom all Vedas have become one, in whom all hotṛs (sacrificing priests) become one. He is the self of all. All created beings become unified in him. "

[9] " Thus, having cleft the sagittal suture, he entered by that door. "

[10] " The Brahman created Prajāpati, as a being without mouth and eye and entered into him; this constitutes his Man-character. The Brahman is vital breath and so vital breath entered into him. That creator of beings stood erect. "

[11] " He created this and entered into it. Having entered into it he became the corporeal (sat) and the incorporeal (Tyat-tat, remote, invisible), the differentiated and the undifferentiated, what can be a substratum and what cannot be, the conscious and the unconscious, the real and the unreal. It was the reality. Whatever exists is called real. "

[12] " That divinity entered into these three divinities as the individual self and evolved name and form."

---

(१) असं. १०।८।६ पृ. २४९. (२) असं. १०।८।२८ पृ. २५०. (३) असं. १०।८।४३ पृ. २५१. (४) शुसं. ३१।१९ पृ. २५४. (५) तैब्रा. २।२।७।१ पृ. २८७. (६) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१. (७) शाआ. ११।२ पृ. ३२२. (८) तैआ. ३।११।१-३ पृ. २६६-६८. (९) ऐउ. २।४।३।१२ पृ. ५८५. (१०) तब्राउ. ३।७।१ पृ. १३६६. (११) तैउ. २।६ पृ. ७२०. (१२) छाउ. ६।३।३ पृ. ८९६.

The Vedas arrived at a primordial basic principle which they called the Man. The Vedas have suggested a hypothesis that what existed before the creation was only another state of the visible universe and this Ur-Man himself has entered into man, and they finally reached the conclusion that the Self was the ultimate reality. The Upaniṣads have only amplified it. But we find it with all its essential characteristics in the pre-Upaniṣadic literature. To quote a few passages in illustration, here is one from the Brahmasūkta of the Atharvaveda;[1] ' Desireless, talented, immortal, self-born, satisfied with the essence, deficient in nothing, knowing that Self, alone, the talented, the ageless and the young, one is not afriad of death.' The following occurs in the Taittirīya Brāhmaṇa.[2] "No one who is not a Veda-knower can know that great and all-pervading self residing in heaven, as a consequence of whom the sun is shining and a father in each household has become a father with a son. This is the eternal glory of the Brāhamṇa. It neither increases nor diminishes by action. It is his self who knows that station. After knowing it, he is not contaminated by an evil action." Finally here is one from the Śatapatha Brāhmaṇa[3]:" " One should meditate on this Self, that pervades all, that has obtained all desires and that is of the nature of light.

From the Ṛgvedic time onwards it was understood as a general principle that the immortal soul, which manifested itself through the medium of the body and the senses, was distinct from the mortal body. That the self as a vital principle is immortal is an idea that frequently occurs in the vedas and the Upaniṣads and that the vital principle is an all-perveding ultimate reality is a belief which has been often expressed in the Vedas. There is, on the other hand, an idea expressed in the Vedas and the Upaniṣads that the vital principle occupies a place subordinate to a still higher principle, viz. the Self. We shall now in due order consider in detail both these streams of Vedic thought and then turn to the conception of the Brahman.

The Ṛgveda expounds the mortal and immortal aspects of human life in the following Ṛks :[4] " Who has seen what was born first when the boneless sustained that which had bones ? Where is the life, the blood, the self of the earth ? Who has gone to a wise man to inquire about this"? " Breathing, the living lies in quick motion; throbbing, it remains firm in the midst of waters. The soul of a dead man wanders according to his will. The immortal has the same origin as the mortal[5]; " " He goes

(१) असं. १०।८।४४ पृ. २५१. (२) तैब्रा. ३।१२।९।७, ८ पृ ४६३. (३) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१. (४) ऋसं. १।१६४।४ पृ. २०८. (५) ऋसं. १।१६४।३० पृ. २१९.

backwards and forwards in the grip of the will. The immortal has the same origin as the mortal. They both go constantly in diverse ways from one another. One they see, the other they do not[1]."

It was apparently believed in the Ṛgvedic times that this self was wind and breath. In the Ṛgveda, for instance, the dead man is thus addressed: "May thy eye enter into the sun, thy self into wind[2]." We find in the Ṛgveda[3] 'Asu' (life), 'Prāṇa' (breath), 'Āyus' (life) and 'Jīva' used as synonyms. It appears the Ṛgvedic seers understood wind and breath to be basically one. It [4] mentions that wind was born of the breath of the cosmic man. It [5] states that wind is the breath (ātman) of the gods. Varuṇa[6] is addressed with the words "thy breath, wind, carries the waters everywhere." The[7] Rain-god is described as the bull who implants his seed in many cows and as containing in himself the breath (ātman) of the immovables and movables, where as this ātman or breath can only be wind. The Aśvins are told [8] O Nāsatyas, from three far-off places you come to the Soma-pressing as the wind-breath." An even more significant example of wind being described as Ātman is: [9] "Worship the wind-breath for better good."

Although the Vedas accept generally the idea that Vāyu and Prāṇa (the vital breath) are in reality one,[10] the Atharvaveda has in a hymn[11] set forth Prāṇa (the vital breath) as a universal principle without including Prāṇa in Vāyu. It may be summarised as follows: "Bow unto Prāṇa. All this is subservient to him. He is lord of all. Prāṇa pours down rain on the earth. As a father clothes a dear son, so does Prāṇa. The created beings the sun, the moon and Prajāpati are Prāṇa. All created beings offer worship to him. Inside the divinities he moves as an embryo. Prāṇa nourishes the plants. Prāṇa establishes truthful men in the highest worlds. Prāṇa is disease and death. Gods worship Prāṇa. It is he who is reborn again and again. He is the past and the future. He is the regulator of the lives of all. He is the lord of all things that move." The Aitareya Brāhmaṇa says:[12] "Prāṇa is father, Mātariśavan, semen, the sprinkler of semen; he is Jātavedas, for he knows things born. Those things that he knows continue to exist. How can those whom he does not know endure?" The Śatapatha Brāhmaṇa says this of Prāṇa: "That food having entered,

---

(१) ऋसं. ११६४।३८ पृ. २२३. (२) ऋसं. १०।१६।३ पृ. ३६०. (३) ऋसं. १।८८।१०; १।६६।१; १।१६४ पृ. २०८. (४) ऋसं. १०।९०।१३ पृ. २३३. (५) ऋसं. १०।१६८।४ पृ. १५१. (६) ऋसं. ७।८७।२ पृ. ८१. (७) ऋसं. ७।१०१।६. (८) ऋसं. १।१४।७. (९) ऋसं. १०।९२।१३. (१०) असं. ५।९।७; कासं. ३७।१५ पृ. ३०७. (११) आं. ११।४ पृ. ३२३. (१२) ऐब्रा. १०।६, ७.

all the gods entered along with it; for everything here lives on food...... Inasmuch as he breathed the breaths the gods are the breaths; and inasmuch as Prajāpati breathed, the breath also is Prajāpati.[1]" "That which blows (wind) is this breath. Prāṇa and the breath is life. He (wind) blows as one only, but on entering into man he is divided tenfold[2]". In Śatapatha Brāhmaṇa[3] the Prāṇas in the plural number are mentioned as existing before the creation. In the Agnirahasya[4] we have this reference to Prāṇa : Agni is Prāṇa, for when a man sleeps, speech, eye, nose, mind and ear are merged into Prāṇa. When a man awakes they are both of Prāṇa. This much about the body (microcosm), now for the divinities (macrocosm). Speech is fire, the eye is the sun, the mind is the moon, the ears are the quarters and the vital breath is wind. When fire goes out or the sun and the moon set, they enter into Vāyu. The quarters are established in Vāyu. Fire, the sun and the moon are born again from Vāyu." The following passage from the Taittirīya[5] Āraṇyaka describes Prāṇa as independent of Vāyu, as has been done in the Atharvaveda. "Prāṇa is the sustainer. It should be sustained and then he sustains. He is a god, who, though one, has entered into being in diverse forms. Setting down the burden of the body, he sets. It is he who is both death and immortality. He abandons those that are newly born and he does not abandon even an old man. He takes away many on the same day. There is always heavy work to do for this active god. Asat (the non-existent) gave him birth; Sat (the existent) has made him all-pervading. O Prāṇa, thou has become the great object of enjoyment for Prajāpati; thou keepest the nine gods (senses) alive in order to create enjoyment."

In the Vedas and the Upaniṣads the term Prāṇa is used to designate in their collective aspect the senses, viz, the mind, speech, the smelling organ, the eye, the ear etc. This means that Prāṇa is a general term applicable to the mind and the senses. The Vedas and the Upaniṣads have accepted a principle, also called Prāṇa, which is higher than the mind and the senses, of which the mind and the senses are manifestations or effects. This same Prāṇa is also designated as Ātman. The Śatapatha Brāhmaṇa, for example, has the following passage : "The man in the right eye is Prāṇa, for he leads (nī) forth (pra) all creatures. The prāṇas or senses are his own (sva). When he sleeps (svapiti), the senses are merged (apiyanti) in[6] him." The Aitareya Āraṇyaka has the

(१) शब्रा. ७।५।१।२१. (२) शब्रा. ५।२।४।१०. (३) शब्रा. ६।१।१।१ पृ. २९०-९१. (४) शब्रा. १०।३।३।६-८ पृ. ३३०. (५) तैआ. ३।१४ पृ. ३३२-३३. (६) शब्रा. १०।५।२।१४ पृ. ११६.

following : "Brahman (the vital principle) entered into man by the tips of his toes. It crept higher up until it arrived at the head. The glory of the head, really that of Prāṇa, consists of the eye, the ear, the mind, speech, and the sense of smell. These senses felt that the body is active (Ud – sthā) on account of themselves. Really it is through the vital breath that it is active. Prāṇa, therefore, is the Uktha. The senses came to know this late. They told Prāṇa that he was all this world. He was stretched out and there was morning. When he went to rest, it was evening. He is Truth. He has enveloped this all. The sky has been upheld by Prāṇa. All creatures down to the ant have been kept alive by him. Prāṇa is splendour and poverty. Gods and Asuras worship him. He is Death and immortality. He is immortal; the body in which he has entered is mortal. He who knows this becomes [१] immortal". And again : "Assuming man's form he worshipped the world. The sun that shines in the sky is none but Prāṇa. The seers of the Ṛgveda are Prāṇa. The hymns, the ṛks, the words, the syllables and the fruit of action are all forms of Prāṇa. One should cultivate the sense of identity between the sun and the Self as taught in the Ṛgvedic [२] verse, 'The sun is the self of the movable and the [३] immovable'.

In the Kauṣītaki Upaniṣad Prāṇa has been given the epithet of Prajñātman (of the nature of intelligence) and it has further explained how he alone is the self of men, animals and all beings. Prāṇa has not been mentioned in the Aitareya Araṇyaka as the ultimate reality. After the greatness of Prāṇa has been extolled it proceeds to recognize the Ātman or the Prajña Ātman as the ultimate [४] reality. The Kauṣītaki Upaniṣad regards Prāṇa and Ātman as an identical ultimate reality, and it adheres to an older principle than Ātman. The intelligential principle (prajñātman) has been laid down there after securing a kind of coordination with the older doctrine of Prāṇa. The influence of the narrative style of the Purāṇas is perceptible in a greater measure in the Kauṣītaki Upaniṣad and hence it is regarded by students of chronology as later than the Aitareya Upaniṣad.

Chapter III of the Kauṣītaki [५] Upaniṣad has been given the form of a dialogue between Pratardana the son of Divodāsa and Indra. Pratardana by battle and bravery reached the beloved abode of Indra. Indra said to him, 'Choose a boon'. Pratardana asked him himself to choose one for him which would be most beneficent to mankind. Indra said: 'Understand me; myself. This I regard as most beneficent to mankind. Whosoever understands

---

(१) ऐआ. २।१।४-८ पृ. ५३२-४२. (२) ऋसं. १।११५।१ पृ. ९३. (३) ऐआ. २।२।१-४ पृ. ५४४-५५. (४) ऐआ. २।६।१. (५) कौउ. ३।१-८ पृ. ६५६-७२.

the ultimate reality as the Kauṣītaki Upaniṣad does. The observation applies to other Upaniṣads also. In the doctrine of the Saṃvarga (the Gatherer) in the Chāndogya Upaniṣad Vāyu in the macrocosm (the deity aspect) and breath in the microcosm (the human body) are called Saṃvargas (the Gatherers or Absorbers). King Jānaśruti Pautrāyaṇa goes to Raikva, the cartman sage, in order to be initiated to the doctrine of the Absorber. The king has heard that this doctrine alone enables a man to obtain the fruit of all good deeds. After having been duly honoured, the sage teaches the doctrine of the two universal principles called Absorbers, one of which resides in the human body as Prāṇa and the other in the external world as Vāyu. Saṃvarga is something which destroys a thing and absorbs it into itself. When fire goes out it is absorbed into Vāyu. The sun and the moon, after having set, are absorbed into Vāyu. Waters are dried up and absorbed into Vāyu. This same process of absorption one can attribute to Prāṇa. When a man sleeps, his powers of speech, vision, hearing and thinking are absorbed into Prāṇa. Vāyu and Prāṇa are therefore absorbers[१].

A dialogue in the Chāndogya Upaniṣad makes mention of Prāṇa by the term Ātman. A student of the Veda goes for alms to Śaunaka Kāpeya and Abhipratārin Kākṣaseni. They did not give him alms. He therefore said: Four great beings have been devoured by a single god. Who is he? He is a protector of the world. O Kāpeya and Abhipratārin, mortals cannot see him. He dwells here in many forms. He is food. You have not given it to him to whom it belongs. Therefore Śaunaka Kāpeya thought over and approaching him, said: 'That god is the self of gods, the father of creatures, a devourer of golden jaws, a wise one. His might is truly mighty. He is not eaten, but it is he who eats. We worship him.' Then they gave him alms[२]. This same story appears in the Talavakāra Brāhmaṇopaniṣad. The god there is spoken of as Prāṇa and as the Self of the gods and the mortals[३].

The Chāndogya Upaniṣad[४] and the Śāṅkhāyana Āraṇyaka[५] have enjoined a meditation on Prāṇa as the eldest and best, and a story which proves this character as the eldest and best accompanies: 'All senses including Prāṇa (the vital breath) went to Prajāpati, their father, to get a dicision from him as to who was the best among them. Prajāpati gave it as his decision that he whose departure from the body

(१) छाउ. ४।१-३ पृ. ८२२-२८. (२) छाउ. ४।३ पृ. ८२८-२९. (३) बृउ ३।१।२ पृ. १२५५. (४) छाउ. ५।१।२ पृ. ८४९-५३. (५) शाआ. ९ पृ. ३३१.

me, no deed of his can obstruct his way to heaven. Neither matricide, nor patricide nor theft nor the killing of an embryo can do harm to his future life in heaven. I am Prāṇa of the nature of intelligence. Meditate on me as life and immortality, for Prāṇa is life and immortality. There is life as long as there is Prāṇa in body. Man becomes immortal in heaven on account of Prāṇa. Prajñā (intelligence) assumes a potent will. Speech, the eye, the ear and the mind, all form a unity in Prāṇa, and hence it is that they cannot function separately at one and the same time. Hence when a man speaks, the other senses help speech; when the eye sees, the other senses also see; when the ear hears, the other senses hear; when the mind thinks the other senses think. When the Prāṇa causes breathing, the other senses help it. A man can live if any one of the senses or limbs is absent, but he cannot live without breath and hence breath is the highest among the vital organs. Prāṇa (vital breath) and Prajñā (intelligence, consciousness) are one, for their continuance in the body and their departure from it are simultaneous. In the state of deep sleep and in death the senses and the mind merge into Prāṇa with their respective functions. In the waking state the senses come out of the Prāṇa, which is the Self, as sparks come out of kindled fire. When the senses emerge, from them come the deities (presiding over the senses) and from the deities the worlds (facts of conscious life). Names, forms, smell, sound and thought are the functions of the senses and the mind. The real seat of these functions is Prāṇa. Speech, sense of smell, vision, hearing, tongue, hands, body, the generative organ, legs, and mind are intelligential elements while the correlated objects, viz. name, smell, form, colour, sound, taste, action, pleasure and pain, joy, enjoyment and procreation, movement, thought, reason and objects of desire are material elements. The material elements are intimately connected with intelligential elements, without which the material elements cannot have an existence. The intelligential elements are a manifested form of intelligence. Without intelligence no thought is likely to be effective. It is on account of intelligence that the material elements like name and form or colour can appear. The intelligential and material elements are dependent on one another. They are not different from one another, but form a unity. It is not speech, smell, colour etc. which should be investigated, but rather the knowing subject. As the felly is fixed on the spokes and the spokes on the hub, so are the material elements on the intelligential elements and the intelligential elements on Prāṇa. This Prāṇa is ageless, deathless, it is bliss and of the nature of intelligence. He is omniscient. One should realize ' he is my self. '

Although the Chāndogya Upaniṣad has expatiated on the importance of the Prāṇa as a universal principle, it does not accept it as

would reduce it to an exceedingly miserable state was to be regarded as the best. Thereupon, speech, eye, ear and mind left the body in the order given and remained outside for a year. The body, however, remained alive. The senses returned to their proper places on seeing this. Finally the vital breath began to leave. Immediately all the senses began to be rooted out. Then they all joined in telling the vital breath that he was the best among them and requested him to stay. They all admitted that Speech derived her charcater as the best of the Vasus (illuminating gods) from him, that the eye owed its character as stability to him, the ear its character as attainment and the mind its character as seat (of all thought and feeling) to him. Prāṇa asked for food and raiment for himself. The food of all the beings was given him as food and water as raiment.' The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[1] contains the same meditation and the same narrative; only semen has been added to the list of speech, vision, hearing and mind, and has the disinction of being designated as Prajāpati, and instead of Prajāpati Brahman has been resorted to by the senses and Prāṇa for the decision of superiority.

The Chāndogya Upanisad[2] has a meditation on Prāṇa which is enjoined to avert the impact of evil. This meditation involves meditation on the Prāṇa as the Udgītha (singing aloud) i. e. as the syllable Om which is sung as a preliminary to the Udgītha. As an accompaniment of this meditation we have a story of gods and Asuras narrated: ' Gods and Asuras were both sons of Prajāpati. They vied with each other for the first place. The gods thought of defeating the Asuras by the Udgitha. They first meditated on the Udgītha as the sense of smell, then as speech, then as eye, then as ear and as the mind, but they could not avert the evil with which the Asuras assailed them. In the end they meditated on the Udgītha as (vital) breath in the mouth; and when the Asuras assailed them with evil, these latter fell to pieces as a lump of clay might break to pieces against a solid rock. The other senses have evil inherent in them; they cannot select the good out of good and evil. The Prāṇa is free from selfishness; what he eats or drinks, with that he only protects the other senses. The sages Aṅgiras, Bṛhaspati and Ayāsya meditated on Prāṇa as the Udgītha; but in reality Prāṇa is identical with these sages. '

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[3] gives the same narrative together with the meditation on Prāṇa with some minor deviations: ' In the

(१) बृउ. ६।१ पृ. १२८५-८९. (२) छाउ. १।२ पृ. ७५१-५४. (३) बृउ. १।३ पृ. १००१-१२.

struggle of the gods and the Asuras for supremacy the gods chose the various divinities i. e. the senses of speech and the rest, one after another, to sing the Udgītha in order to overcome the Asuras. But each of the divinities, Speech, Breath of inhalation, Eye and Mind, were contaminated by the Asuras with the evil of selfishness. They kept the good for themselves and left the evil to others in their chanting. Finally the gods chose the Breath of the mouth as their Udgātṛ. He was not contaminated with evil. The attacking Asuras perished like clods of earth. This Breath of the mouth, which is the essence of the body, smote off the evil and carried the divinities, Speech, Breath of inhalation, Eye and Mind beyond death. Thus Speech, the first to be free from death, became Fire; the Breath of Inhalation become Vāyu; the Eye became the Sun; the Ear became the Quarters and the Mind became the Moon. These gods are immortal. Prāṇa alone eats all food, but while eating himself, he protects and satisfies the other senses with it.' This Praṇa is indentified by fanciful etymologies with the sage Ayāsya Āṅgirasa (aṅga+rasa) 'because he is the essence of the limbs,' with Bṛhaspati (Bṛhatī-Pati) and Brahmaṇaspati (Brahman–Pati) 'because Bṛhatī and Brahman are Speech' and with Sāman (Sā–she, ama–he; or Sama–equal) 'because he is the He and the She, speech, or because he is equal to a gnat or a fly or an elephant or the three worlds.'

The narrative relating to Prāṇa occurs at four places in the Talavakāra Brāhmaṇopaniṣad[1] with minor differences. As in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad it is stated that Prāṇa was chosen for the Dīkṣā (the initiatory rite) as the Udgātṛ. At the end of the narrative Prāṇa has been described as the progenied Udgītha[2]. The five breaths and the mind together with the five senses are described as his progeny[3]. It gives prominence to the idea that it is the meditation on Prāṇa to the exclusion of the senses that destroys evil and leads to heaven; for Prāṇa it is who feeds and protects the senses[4]. The Talavakāra–Brāhmaṇa–Upaniṣad makes the significant statement that[5] the senses of speech, eye, ear and smell are only forms of fire, the moon, the sun, the quarters and wind and that it is Prāṇa who has created a divine assembly of those deties in the body in the form of the senses. This statement suggests that the story of the heaven of gods is an allegory. In Talavakāra–Brāhmaṇa–Upaniṣad[6] we have another description of Prāṇa. He is the self of all

(१) तब्राउ. १।१८।५ पृ. १३४८; २।१।१ पृ. १३४९; २।२।१ पृ. १३५०; २।४।१ पृ १३५२. (२) तब्राउ. २।१।२।६ पृ १३४९. (३) तब्राउ २।२।३ पृ. १३५०. (४) तब्राउ. २।४।१।२२ पृ. १३५३. (५) तब्राउ. २।४।२ पृ. १३५३, (६) तब्राउ. ३।१।१,२ पृ. १३५४–५५.

the gods. He alone is a perfect deity. In the material world he is called Vāyu. The sun, the moon, the constellations, fire, day, night, rain, water, herbs and trees, – these are half–deities. Vāyu alone is a full god, because all the half–deities are merged into him. The whole world is dissolved into Vāyu. The senses together with the mind similarly are dissolved into Prāṇa in sleep. He is Prajāpati, also called 'Ka'. He swallows all; no one can swallow him. The Sātyakīrtas say that the deity that they worship has only one form common to the cows, the beasts of burden, the elephant, man, and all creatures, and that is Prāṇa. A creature retains its special form while it is alive. It ceases when Prāṇa has departed, and the creature without Prāṇa becomes like wood and useless. The inner nature of Prāṇa is warmth; and the inner nature of warmth is fire. So for the microcosmic (body) aspect. Now for the macrocosmic (deity) aspect : Vāyu is Prāṇa; his inner nature is heat; its inner nature is lightning. Prāṇa does actions with the mind as his eye and with the help of speech; tone is his progeny. Vāyu, Agni, the Moon and the Sun are not to be regarded as remote, they are in the body. Prāṇa[1] sustains speech with the mind. It is Prāṇa that resides in man and speaks. Without taking any rest he protects the whole universe. He is Indra[2].

It need not be supposed that, because the Kenopaniṣad is only a part of the Talavakāra–Brāhmaṇopaniṣad, therefore Prāṇa is for it the ultimate reality. The Kenopaniṣad is a part which has nothing to do with the doctrine of Prāṇa and it has raised the Brahman to the position of the ultimate reality.

The doctrine of the Ātman in the [3]Chāndogya Upaniṣad, which is of the nature of a dialogue between Sanatkumāra and Nārada, assumes the form of a doctrine of Prāṇa. After mentioning a series of an ascending order of importance and consisting of name, speech, will, thought, meditation, understanding, strength, food, water, heat, ether, memory and hope, Prāṇa has been mentioned as higher than them all. Prāṇa has been described thus : just as the spokes of a wheel are fixed in the hub, so is everything fixed in this Prāṇa. The activity of Prāṇa is by his own power. The giver, the receiver and the received are all Prāṇa. The father, the mother, the brother, the sister, the preceptor, the Brāhmaṇa, are all Prāṇa. If one merely speaks something like unbecoming words to any of them, one would be accused of matricide or parricide or fratricide &c, but, if they are dead, one may burn them upside down, thrusting them in with a poker, and

(१) तब्राउ. ३।६।४, ५ पृ. १३६४–६५. (२) तब्राउ. ३।६।७–९ पृ. १३६५–६६.
(३) छाउ. ७।१५ पृ. ९३७–३८.

nobody would say anything like that; for Prāṇa constitutes them all. In short, Prāṇa is the ultimate test for determining the sinful nature or otherwise of an act and it serves as an all-comprehending value. There is another important reference to Prāṇa in the Chāndogya Upaniṣad[1]. Uṣasti Cākrāyaṇa mentions Prāṇa as the deity presiding over the prelude of the Sāman on the ground that all beings merge into Prāṇa and emerge again into existence from Prāṇa.

The main difference between the Chāndogya Upaniṣad and the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad so far as the doctrine of the Prāṇa is concerned consists of additions and they are as follows :— Prāṇa has been indentified in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with Agni and the identity has been explained thus. The universe was in the beginning enveloped in Death in the form of hunger. Death wished to have a body. He created water, and from out of water, the earth; and, while toiling on the earth, fire was produced from the heat of his body. Agni is the embodied form of Death and is itself Prāṇa. This Agni assumed three forms, those of fire, wind and the sun. The east was his head, the west was his tail, the north and south were his flanks, heaven was his back and aerial regions his belly and the earth his chest[2]. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[3] gives a philosophy of holy activity (vrata) and the main point emphasized there is that one should practise only one activity, that of breathing in and breathing out, and should not accept the functioning of the other sense organs as holy activity. Breathing is the activity of the middle breath. In this philosophy of holy activity there is a narrative of Prajāpati. Prajāpati created the sense functions. They strove with one another. Speech resolved to speak continuously, the eye resolved to see continuously, the ear to hear continuously and so on. Death overtook them in the form of weariness, but not the middle breath. Therefore all the senses accepted his superiority over them and became one with him. So far about the microcosm; now for the macrocosm. Agni, the sun, the moon and the other gods resolved to do their actions continuously, but they did not succeed. They had to rest themselves. There is only one deity which does not set or rest itself and that is Vāyu. The deities are merged in Vāyu and emerged into existence from Vāyu. Vāyu is Prāṇa.

After this in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[4] there is a philosophical discussion to indicate that Prāṇa is itself the Self. The universe is nothing but name, form and action. All names are born of speech; all forms of the

---

(१) छाउ. १।११।५ पृ. ७७०. (२) बृउ. १।२।१-३ पृ. ९९१-९४. (३) बृउ. १।५।२१-२३ पृ. १०६१-६३. (४) बृउ. १।६।१-३ पृ. १०६४-६६.

eye, all actions of the self. In fact the triad of name, form and action forms a unity, and is the Self. Here is the immortal covered up by the real. Prāṇa is the immortal and, name and form are the real. By them is Prāṇa covered up. The chief characteristic mentioned here of the Self in the form of Prāṇa is action. Name and form are manifested by action. They are the visible and knowable world. Action, which is the cause of it, and Prāṇa, which is the ground for action, are both invisible. The philosophical discussion points to the conclusion that the Self is the aggregate, the visible world and the invisible causal agency.

There is another important reference to Prāṇa in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. In the assembly of wise men convened by Janaka, Vidagdha Śakalya puts and repeats the following question to Yājñavalkya: "How many gods are there?" Yājñavalkya in his answers one after another reduces the number of the gods to one and that one god is Prāṇa[1]. In the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[2] the etymological meaning of the words Uktha, Yajus, Sāman and Kṣattra has been given in order to mention the greatness of Prāṇa. Prāṇa is Uktha (Litany) because he causes everything to stand up (Ud–sthā). He is Yajus because all creatures are united (Yuj) on account of him. He is Sāman because due to Prāṇa all things combined (sam+añc) in Prāṇa. Prāṇa is Kṣattra (the Ksatriya community or power) because by him is the body protected (trai) from injury (kṣaṇ).

The Praśnopaniṣad[3] has discussed the universal principle of Prāṇa in a detailed manner. The body is called Bāṇa in this Upaniṣad. The five elements and the mind together with the senses sustain this body and illuminate it. Prāṇa is the highest among them. It divides itself five-fold and sustains the body. When the queen bee flies away, all the bees fly away and return when she returns, in the same way when Prāṇa departs from the body all divinities (the elements and the senses) leave, and return when Prāṇa returns. These divinities are pleased and praise Prāṇa. He, they say, is fire, sun, rain, Indra, Vāyu, earth, food, existence, non–existence and immorality. Like the spokes in the hub of a chariot wheel, everything is firmly fixed in Prāṇa; the three Vedas, the sacrifice, the priests and the warriors. Thou, O Prāṇa, movest in the womb as Prajāpati and art born again; creatures bring thee tribute; thou livest with the senses. Thou art the best carrier of oblations of the gods. Thou art svadhā (offering) to the Pitṛs; thou art the true activity of the sages, the Atharvans

(१) बृउ. ३।९।१–९ पृ. १०६६–६९. (२) बृउ. ५।१३।१–४ पृ. १२७८–७९. (३) प्रउ. २ १४९६–१५००.

and the Aṅgirases .... Thou art Indra, Rudra, and Rain .... This whole world is under Prāṇa's control.

The Maitrāyaṇī Upaniṣad[1] has mentioned two divisions of the Self.; the external self and the internal. While the Praśnopaniṣad contains nothing that is new as compared with the other Upaniṣads, the twofold division in the Maitrāyaṇī Upaniṣad is very characteristic. The trend of exposition is as follows: The Sun is the external Self and the Prāṇa is the internal Self. We can infer the activity of the internal Self from the activity of the external Self and vice versa. A man whose eye of intuition has been turned inwards, being the passive observer of his senses, free from sin, of pure mind and devoted to the Self, can infer the activity of the external Self from that of the internal Self. The Golden Man in the sun has his seat in the lotus of the heart and eats food there, and the eater of food in the heart takes his seat in heaven as the Sun–Fire called Death and, invisible to them, eats all creatures as his food. The knower of the two–fold Self meditates on the Self and offers sacrifice on to him. He offers a water oblation before and after meals and five oblations of food to the five Prāṇas inbetween and then meditates: Thou art Prāṇa, the highest self .... Thou art Vaiśvānara[2] .... It[3] has been stated that one should meditate that Prāṇa is food, that food is a form of Self, that mind, hearing, touch, vision, speech, &c come to an end and a man dies if there is no food, that food increases life, that it is the Self, and that Prāṇa is the essence of food.

The doctrine of Śāṇḍilya in the Śatapatha[4] Brāhmaṇa has given expression to the view that there is a higher universal principle, higher than Prāṇa, which is all-comprehending, eternal and self-sufficient, viz. the Self. The Self has Prāṇa as his body, it is the Self of Prāṇa, of the nature of light, all-pervading, higher than everything else. It is to be meditated upon. It has been stated in the Taittirīya Brāhmaṇa[5] that the knowledge of Self prevents the contamination of evil action, for the Self neither increases nor decreases by action, which means, that it is self–sufficient; but it is not expressly said that the conception of the Self is a higher philosophical doctrine than that of Prāṇa. Prāṇa has been mentioned there as the highest universal principle and it[6] maintains that the fire of Savitṛ has its stability in the sun, the sun in truth, truth in fervour,

---

(१) मैउ. ६।१, २ पृ. १६५८. (२) मैउ. ६।९ पृ. १६५९. (३) मैउ. ६।११–१३ पृ. १६६०. (४) शब्रा १०।६।३।२ पृ. २६१. (५) तैब्रा. ३।१२।९ पृ. ४६३. (६) तैब्रा ३।१०।९।४–५ पृ. २६.

वाय १८२-१५

fervour in strength, strength in Prāṇa, that Prāṇa is the final mainstay of the universe. The doctrine of Śāṇḍilya[1] is a veritable Sūtra embodying the essence of the doctrine of the Self in the Upaniṣads.

The Aitareya Āraṇyaka[2] in the beginning of its hexad on the Ātman refers to Ātman without any adjective as the basic principle of the universe. The doctrine can be summarized as follows: This visible universe was in the beginning the Self and that alone. He created these worlds, the water above the heavens, the rays i. e. the middle regions of the sky, the mortal thing i. e. the earth and the waters under the earth. He created a Man-form from the waters. By the power of fervour this Man's senses and limbs burst forth from him and from them were created the guardians of the worlds, viz. Agni, Vāyu, the sun, the quarters, the plants and trees, the moon, death, and water. In order that they might have a resting place to eat food, he created the cow, the horse and finally man. They were pleased to see man and exclaimed 'Excellent work.' The guardians entered into him. The Self subsequently entered into man as the most evolved form of Brahman among the creatures.[3]

The same Āraṇyaka[4] has described the different stages of the conscious life of the Self, consisting of life of plants and trees, life of animals and life of man. These have been thus explained: There is sap in the plants; sap and mind distinguish the lower animals; man is endowed with sap and mind and in addition with intelligence. Between man and animals there is this difference that animals can experience hunger and thirst, but cannot express what they experience; they cannot see what they have known; they know not tomorrow and the real and the unreal. Man speaks what he knows, sees it, knows what tomorrow is, can distinguish the real and the unreal and he has the ambition to reach immortality by means of the mortal body. Man, in short, is the finest manifestation of the Self.

The Aitareya Āraṇyaka[5] mentions the five elements as Ātman and calls them the five-fold Uktha (litany). It is called Uktha because all this (universe) has been born from it. Food and the eater of food are born from that same cause. The trees are food and animals are eaters of food. The eater is higher than food. As a matter of fact there is no difference between food and the eater. The whole creation has by similar reasoning been shown to be Ātman.

---

(१) शब्रा. १०।६।३ पृ. २६०. (२) ऐआ. २।४।१ पृ. ५८०. (३) ऐआ. २।४।१- ३ पृ. ५८०-८१. (४) ऐआ. २।३।२ पृ. ५५९. (५) ऐआ. २।३।१ पृ. ५५७.

The Aitareya Upaniṣad[1] mentions the three births of man, the first being in the form of semen, the second as the growing embryo inside a woman and the third is the state after death. The term Ātman denotes all these three states. The Aitareya Āraṇyaka states the view that the embodied state of the self is its manifest state and that this state is called Āviḥ. The Aitareya Brāhmaṇa has described the state of the Self after death as consisting of the metres, of the gods, of the three Vedas, of oblations of sacrifice, of the Brahman, of immortality[2]. This state of the Self is made of thought or consciousness and hence after speaking about the third birth the Aitareya Upaniṣad has stated a query about the Self to be meditated upon. The answer given is that it is intelligence. It is the Self of the nature of intelligence whereby seeing, hearing, smelling, speech with all its ramification and the discrimination of taste between sweetness and non-sweetness becomes possible. He is the heart and the mind. Consciousness, perception, discrimination, intelligence, talent, vision, self-control, thought, thoughtfulness, impulse, memory, will, purpose, life, desire and control, – these are synonyms of intelligence. Brahman, Indra, Prajāpati, the godly group, the five elements, those born from the egg, those from the placenta, those from sweat and those from the sprout, all these are founded on intelligence. Intelligence is the foundation of the universe[3]. The sage Vāmadeva after his death obtained, with the help of the Self, which is intelligence, all desires and became immortal[4].

The doctrines of philosophical importance which occur in the Aitareya Āraṇyaka and the hexad on the Ātman are : (1) the cosmic principle of Prāṇa is a form of the Self; (2) the primordial cause which willed the creation of the universe is the Self without a second; (3) the five elements are a form of the Self; out of them in the forms of trees, animal and man the Self became more and more manifest or evolved, man being the most possessed of intelligence, is the most evolved form of the Self; (4) the Self in the form of man has three natures or births : semen in man, the growing embryo in woman, and intelligence which persists after death; (5) the Self, the primordial cause, having evolved the universe, entered into man and found that the most evolved form of Brahman was man; he is hence called Indra; (6) the form to be meditated upon of the Self is intelligence; intelligence is the foundation of the universe.

The Self to be meditated upon, as described by the sage Śāṇḍilya, occ-

---

(१) ऐआ. २।३।६ पृ. ५६१. (२) ऐब्रा. १०।८; शब्रा. ११।१।८।६; ११।२।१।१–४; ११।२।२।५, ६ पृ. ४०८; ११।२।६।१३ पृ. ४६६; जैब्रा. १।२ पृ. ४०२. (३) ऐब्रा. २।६।१।२–३ पृ. ५९३–९४. (४) ऐआ. २।१।५. ६ पृ. ५९१.

urs in the Chāndogya Upaniṣad[1], also in the Śatapatha Brāhmaṇa[2]. The doctrine of Śāṇḍilya which is tersely worded like a Sūtra, is as follows: It is the steadfast purpose of a man during his life that determines his state after death. In conformity with this truth the highest ideal of man is the Self to be meditated upon. Man, as described by Śāṇḍilya, is made up of steadfast purpose and so after meditating upon this highest ideal, he becomes identical with it. The Self, the object of meditation, resides in the heart; he is made up of the mind, has a body of life, is of the nature of light, is possessed of a true will-power, is of the nature of ether, and is smaller than a grain of rice or barley and greater than heaven and all the worlds. All objects of sense-perception and all objects of desire belong to him. Ether in this passage has been sopken of as the nature of the Self. In other passages of the Chāndogya Upaniṣad we get a corroboration of it. We have[3] meditation on the Udgītha (singing aloud of the Sāman of which the syllable Om is the essence). Śilaka, son of Śalāvat, Caikitāyana of the Dalbha clan and Pravāhaṇa, son of Jivala, these three hold a discussion about the ultimate nature of the Udgītha. The Udgītha is the Sāman and in the form of a dialogue the origin of the Sāman is thus determined: the Sāman is born of the tones, and the source of the tones is traced up to ether in this order: tones, Prāṇa, food, water, heaven, this world, ether. Of ether it has been said that all creatures are born of ether and dissolved into ether. Ether is greater than all, it is the highest goal; that is the Udgītha higher than the highest and infinite. In the meditation on the Gāyatrī, preceding the doctrine of Śāṇḍilya we have a mystic reference to the Self purporting to say that the ether external to man and the motionless and full ether inside man's heart are identical[4].

The doctrine of Śāṇḍilya refers to the Self as being of the nature of light. In just the preceding section[5] we have a description of the light within man. This light is identical with the light that shines higher than heaven, on the backs of all and everything, in the highest worlds than which there are no higher. The warmth which we feel on touching a body is itself a means of perceiving it; the sound we hear on closing the ears apparently like that of a blazing fire is itself a means of hearing it.

Upakosala, son of Kamala, and disciple of Satyakāma Jābāla, was instructed in the doctrine of the Self by the three fires of the

---

(१) छाउ. ३।१४ पृ. ८०७-१२. (२) शब्रा. १०।६।३ पृ. २६१. (३) छाउ. १।८,९ पृ. ७६४-६७. (४) छाउ. ३।१२।९ पृ. ८०२. (५) छाउ. ३।१३ पृ. ८०५.

Agnihotra and by Satyakāma himself. The fires told him that the Man in the sun, the Man in the moon and the Man in the lightning were identical with themselves i. e. the three fires. Satyakāma put the crowning piece on the doctrine. 'As waters do not cling to the lotus-leaf so evil does not cling to him who knows this doctrine. The man in the eye is the Self and that is the immortal Brahman beyond fear. He is called Saṃ-yad-Vāma, to whom all beautiful things go, he is called Vāmanī, the carrier of lovely things, Bhāmanī, the carrier of light[1]. This last may be regarded as an amplification of the term 'of the nature of light' in the doctrine of Śāṇḍilya.

The appropriateness of the epithet Sarvakāma, possessed of all coveted objects, as applied by Śāṇḍilya to the Self is explained by the doctrine of Vaiśvānara[2] in the Chāndogya Upaniṣad ; which Aśvapati the Kaikeya king, imparts to six sages and which also has occurred already in the Agnirahasya Kāṇḍa of the [3]Śatapatha Brāhmaṇa. The Vaiśvānara fire, regarded as the universal Self, has been described in more or less the same terms in both the passages. He has the form of the universe; the universe is the body; heaven being his head, the sun his eye, the wind his breath, the sky is his middle body, water his kidneys, the earth his legs. The worshipper of this Self attains unity with all beings, and obtains his food. When the worshipper is satisfied with the first five morsels of food, offered to the five breaths, the universe is satisfied. The partaking of food itself is an Agnihotra (fire-sacrifice) and the Agnihotra is to be regarded as a sacrifice unto all the selves. If the leavings of food are offered to a Cāṇḍāla that amounts to a sacrifice to the universal Self. Such an offering consumes all sins as though they were a heap of cotton. In the kingdom of king Aśvapati of the Keikeyas there was no thief, no miser, no drunkard, no one that did not tend the sacred fire, no ignorant man, no man unchaste, much less a woman unchaste. This would appear to be the ethical culmination reached by the doctrine of the Vaiśvānara Self.

The well-known Ātman doctrine, told to Śvetaketu by his father Uddālaka, son of Aruṇa, occurring in Chāndogyopaniṣad [4] has attained the form of the highest reasoned thinking. Śvetaketu has returned home after having finished his sacred studies, as a young man of twenty-four, and a learned student of all the Vedas. His father asked him, "My dear, hast thou learnt from thy preceptor that doctrine by which that which is not heard is heard, that which is not contemplated is contempla-

---

(१) छाउ. ४।१४-१५ पृ. ८३८-४०. (२) छाउ. ५।११-२४ पृ. ८७१-८२.
(३) शब्रा. १०।६।१ पृ. ३८-४२. (४) छाउ. ६।१-१६ पृ. ८८२-९२५.

ted, that which is not realized is realized; a doctrine resembling the knowledge of a single clod of earth which being known, all earthen things are known, so that the thing made of earth appears now to be only a basis for language (linguistic differentiation), earth being the only reality." With this introduction Āruṇi proceeds to expound the doctrine himself to his son.

Āruṇi in his exposition does not refer to the ultimate reality, i. e. the Universal truth, prominently by the term of Ātman, but refers to it as 'the existent' (sat). The term Ātman denotes various meanings such as the living body, the individual self, the trunk of the body, life &c. the preceptor Āruṇi has used the term 'sat' to denote a well-ascertained meaning and then says 'that is the Self'[1] to show that that meaning is the import or connotation of the term Ātman. Existence is a common attribute of all things. It is the common nature of things in a variety of states. The causal state and the effected state are both indicated by it.

The old idea that there was nothing before the creation, expressed in Ṛgveda,[2] Taittirīya Brāhmaṇa and Taittirīya Upaniṣad has been negatived by Āruṇi[3], and, objecting to it on the ground that the existent cannot be born of the non-existent, he arrives at the conclusion that the existent is the basis and the real nature of the universe. By the illustration of a lump of salt dissolved in water he proved that Sat, the Existent, is the invisible causal state of the visible world. The Existent gave rise to light, water and the Earth represented by food. The creation has been mentioned as preceded by the will to create, because the Existent was full of the will to create. Name and form give variety to the universe and this differentiation is attributed to the life principle of the Existent. The life principle is immortal; it does not die with the death of the body; it merely abandons the body. It is to be found even in a tree. If it abandons a branch, it withers; if it abandons the tree, the whole of it dies.

Man is Made up of food, water, and light; food has formed the ordure, flesh and mind; water has formed the urine, blood and vital energy (Prāṇa); light has formed bones, nerves and speech. This is a very important idea introduced by Āruṇi, inasmuch as he attributes a material cause, to the mind and to vital energy (Prāṇa), a most remarkable peculiarity of his doctrine. He has given here an explanation of human death, which implies a materialistic philosophy. It is

---

(१) छाउ. ६।८।७ पृ. ९१३. (२) ऋसं. १०।७२।३ पृ. २७५; तैब्रा. २।९।१ पृ. २८८; तैउ. २।७ पृ. ७२५. (३) छाउ. ६।१–१६ पृ. ८८२–९.२५.

this. When a man is dying, speech first merges into the mind, the mind into vital energy, vital energy into light and finally light into the existent. Although Āruṇi has separately enunciated the doctrine of the immortality of the life principle, it does not follow from it that every individual Self has a separate existence. Then again when Āruṇi tells his son Śvetaketu the ultimate philosophical truth that the Existent is the Self and 'thou art that,' it follows that absolute existence is the only reality.

The sage Āruṇi opines that omniscience and liberation follow from the realization of the truth that the whole creation is born of the Existent, continues to exist in the Existent and dissolves into the Existent. In the state of deep sleep living beings do not know who they are, do not understand that they are of the nature of the Existent, just as drops of honey gathered from various trees do not know from what trees they have come. The Existent is an ocean of all living beings and they are like rivers which exist because of the ocean and flow into it. In the fire-ordeal, a red-hot axe does not burn the truthful accused and then he is released; it scalds who tells a falsehood and he is punished. In the same way a man who knows the truth and speaks it is released from bondage. Thus Āruṇi taught the way to liberation to his son.

In the seventh chapter of the Chāndogya Upaniṣad[1] Sanatkumāra tells Nārada the philosophy of the Self. He first names a large number of constituents arranged in an ascending series according to their imrortance. They are Name, Speech, mind, will, intellect, meditation, intelligence, strength; then come others, also arranged in the order of their importance, viz. food (earth), water, light and ether; and then as constituents of even greater importance come memory, hope and vital energy; and finally comes the highest of all, viz. Infinitude or the Infinite (Bhūman). Bhuman (from bahu+iman) is abundance, fullness. The ultimate reality which is absolutely full, being absolute and unconditioned, is the Infinite. The Infinite has been thus defined : that which is without a second, in which nothing can be seen, heard or understood different from itself. The opposite term is limited or finite, where one can see, hear or understand a thing different from itself that is small (finite). The Infinite is founded on its own greatness, or, to put the same idea differently, it is not founded on the greatness of anything else. Where there is differentiation, there a thing is dependent on another. Cows, horses, elephants, gold, slaves, wives, houses, fields,—these constitute for the

(१) छाउ. ७।१-२६ पृ. ९२५-५२.

worldly greatness; but Infinitude is not a limited greatness like these; it is limitless. Greatness consisting of cattle and gold is mutually dependent, dependent on others, it is limited and small; and there is no pleasure in what is small. What is limitless alone is pleasure.

The all-comprehending nature of the universality of the Infinite is expressed by mentioning it as synonymous with 'I' and the 'Self'. One who has realized the universality of the Self as a part of the doctrine of the Infinite lives in a kingdom of his own Self; the seat of a man living in another man's kingdom is insecure, is perishable. A seer who has seen that all things manifest themselves through the Self is never subject to death, disease and other ills. Everything comes to him. The realization that he is one and becomes many is a remembrance of the nature of the Self. Purity of food contributes to purity of the spirit (mind), purity of spirit brings unfailing remembrance and unfailing remembrance solves the intricate knots of life.

Only one argument has been advanced to prove the Infinite to be the Self. Man does not act without a prospect of happiness; without action there is no steadfastness, without steadfastness there cannot be faith; without faith there cannot be contemplation, without contemplation there cannot be realization; without realization there cannot be truthfulness, truthfulness is based on the attainment of happiness. There cannot be any happiness in what is small. Real happiness can arise only from what is great, what is abundant and full, from that which has no deficiency. When we say that a man's Self is actuated by happiness we mean that man has an innate perception of the Infinite, and that he runs after the small things because the intuition of the Infinite has become indistinct and dull. The acquisition of remembrance is only the recovery of the intuition which has become dull. A distinct remembrance of one's real Self leads to the dissolution of all knots.

The Infinite has been mentioned in terms of non-duality and thus he who contemplates and that which is contemplated are one and the Infinite is proved to be the self of the contemplator.

The Self identified with the Infinite, is a different and higher principle than Prāṇa and mind, for in Chāndogya Upaniṣad[1] it has been stated that Praṇa and mind emanate from the Self.

In the last chapter of the Chāndogya Upaniṣad we have an exposition of the Self which is an object of meditation to the gods[2]. The citadel of the Brahman and the white lotus described in the Atharva-

(१) छाउ. ७।२६।१ पृ. ३४३. (२) छाउ. ८।१२।६ पृ. ३८२.

veda[1] have been referred to here at the outset and the first question posed is: 'what is there to be searched for and inquired into in the small ether of the small lotus-house in the citadel of Brahman ?[2]' The answer given is: the ether in the heart is of the same magnitude as the ether outside; Heaven and earth are contained there; Fire, wind, the sun, the moon, the lightning, the constellations, what is and what is not-all are contained there. Another question is posed : when this citadel of the Brahman ages and perishes what remains of it ? The answer given is: the real citadel of the Brahman does not grow old with age and perish by murder. All desired objects, are contained here. The Self is free from evil, old age, and death. There is no freedom without a realization of it; freedom is the ability to do what one likes; it is only the knower of the Self who can do what he likes. All his desires are fulfilled; all his desires are centred in the Self; only they are covered up by false appearance.

He[3] who knows that the Self is in the heart goes every day to heaven. The Self is called Serenity or the serene. When the Self departs from the body and returns once more to the Light above, he manifests himself in his true nature. That is the Brahman. His name is Truth. He governs the mortal and the immortal.

The[4] Self is the embankment (or dam) which keeps apart the worlds and prevents chaos. No one, neither old age nor death nor sorrow, neither good nor bad deeds, can cross its limits; they are observed by day and night. No evil can touch this embankment. He who can cross it, if he is blind, he is no longer blind, if he is pierced by weapons, he is no longer that; a diseased person becomes free from disease. For one who has crossed it night becomes day. This world of the Brahman is forever illuminated. It is by means of a vowed life of the pursuit of sacred knowledge that it can be obtained.

The[5] story of Indra and Virocana has been narrated in this same chapter in order to give a more detailed exposition of the Self. Indra, king of the gods, and Virocana, king of the Asuras, come to Prajāpati to learn the Ātman doctrine. They both request Prajāpati to expound to them 'the nature of the Self by a knowledge of whom, free from evil, old age, death, sorrow, hunger and thirst, possessed of true desire and true will, one can attain all desires and all worlds. Prajāpati tells them : 'He is the man in the eye.' Virocana thinks that since exactly the image one can see in a mirror or in water is

(१) असं. १०।२।२९ पृ. २४५; १०।८।४३ पृ. २५१. (२) छाउ. ८।१-३ पृ. ९५२-५५. (३) छाउ. ८।३।४,५ पृ. ९६१-६२. (४) छाउ. ८।४।१-३ पृ. ९६३-६४. (५) छाउ. ८।७।१२ पृ. ९६९-८२.

to be seen in the eye; now this image is that of a man's body and therefore the body must be the real Self. So Virocana returns to the Asuras with a philosophy of life which understands the body to be the Self; this accordingly becomes the philosophy of life of the Asuras. Indra also has conceived the same idea of the Self as Virocana and has gone on his way back; but a doubt occurs to him as he thinks everything over. He sees a flaw in the materialistic philosophy and goes back to Prajāpati with a desire to question him further. Prajāpati tells him that the Man who experiences dreams is the Self. Indra sees a flaw here also: the experiencer of dreams experiences sorrow. Prajāpati now tells him that the Man who experiences Serenity in deep sleep is the Self. Indra does not feel any satisfaction here also: in deep sleep there is no consciousness; in a way there is a merger of the Self; and then Prajāpati gives a fuller exposition. The purport of what he has said in the three earlier teachings is that the common experiencer of the three states, of the waking, dreaming and serene states, is himself the Self. He now proceeds to state his nature. It is the embodied Self which is affected by the pair of pleasure and pain. The bodiless Self, like the wind or the cloud or the lightning or thunder, which are all bodiless, departs from the body and returns to the highest light, regaining his true nature. The eye exists that this Self may see; the sense of smell, that he may smell; the speech, that he may speak; the ear, that he may hear; the mind, that he may think. It is through the mind that he enjoys all the objects of desire. It is this Self that gods worship, and therefore they are possessed of all objects of desire and all the worlds. The Self is the ether within which name and form dwell; which is the Brahman, which is immortality.

[1]He who has studied the Vedas in his preceptor's family and returning, passes his life in a clean place in the midst of his family, continuing his Vedic studies, controlling his senses, practising non-violence towards all creatures, reaches the world of the Brahman and there is no return for him to worldly existence.

The Chāndogya Upaniṣad lays down the following eight propositions in regard to the Self:

(i) The Self is completely free to determine his future; for example, a man becomes that which he wills; Kratu in this context means the will. By meditating that his desire and his will should come true a man becomes possessed of a true desire and will.

---

(१) छाउ. ८।१५ पृ. १८४.

(ii) The Self is the ether of the heart which contains within itself the whole universe.

(iii) The Vaiśvānara Self is the Self with the universe as his body, the one enjoyer residing in all creatures.

(iv) The man in the eye, whom no evil can touch, who is the carrier of all beautiful things and of all light, assumes the form of the mind and the senses and carries out their activity. It is he who experiences the waking and the dreaming states and the state of deep sleep. The serenity of deep sleep is his own true nature and therefore he is called the Serene.

(v) The individual Self is a form of the universal Self which is the same as the Existent. He entered into the three primordial elements and evolved name and form. The real origin of the universe as also its real nature is the Existent and that is the Self and from it emanates the teaching ' that thou art '.

(vi) The infinite, all-pervading, admitting no duality, whose nature of perfect bliss is the true nature of the Self which cuts off all knots of the heart, which is different from and higher than the mind or vital energy. Its knowledge enables a man to live as he likes, that is, makes him free.

(vii) The Self is the embankment which maintains order in the universe; neither good deeds nor bad deeds cross its limits and evil keeps at distance from it.

(viii) The Immortal Self, which is the world of the Brahman, true in desire and will, free from sorrow, is the highest light, which is the bodiless Self, whom neither pleasure nor pain reaches. This is the Truth which is covered over with falsehood; it is obtainable only by one whose word comes true and then he obtains release. It can be obtained by a man devoted to vedic study, non–violent and absorbed in religious activity throughout his life.

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad shows a further development of the philosophy of the Self. It comes next after the Chāndogya Upaniṣad in point of chronological sequence, Uddālaka Āruṇi of Chāndogya Upaniṣad being the preceptor of Yājñavalkya of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[1].

The couple, i. e. the male and the female looked upon as an entity, has been mentioned here as the nature of the Self, the cause of the universe. ' There was the Self alone in the beginning. He was called Puruṣa because he had formerly (Pūrvam) burnt up (uṣ) evil. He could see no one besides himself. He said, ' I am ' and ' I ' be-

(१) बृह. ६।५।३ पृ, १३११.

came his name. 'The knowledge that there was no one other than himself made him free from fear. He had no joy. He desired a second. He had (now) a body as big as a man and a woman in embrace. He divided it into two pieces and so a husband and a wife were born. From them in due order were born men, cattle, horses, asses, goats, sheep down to the insects. He saw that he was the creation. Since as a god he created better gods like Agni and Soma it was a supercreation; also because being a mortal he created immortals. He is also all the gods, being their creator[1].' The Self, who is the primordial cause, is described here as saying that he was the creation and this amounts to the doctrine of the identity of cause and effect, which is the doctrine of the Sāṅkhyas also. That the Self divided himself into a couple is an idea which occurs frequently in the pre-Upaniṣadic literature[2].

The Self carries out the work of differentiation of the undifferentiated universe by means of name and form. He permeated the entire body even to the tip of the finger-nails, just as the razor completely occupies its sheath or the bird its nest[3].

The vital breath, the eye, the ear, speech, the mind are names derived from certain activities and are really names of activities; and as such they are names of the Self; for the activities belong to the Self. They, however, amount to a fragmentary designation of the Self; Ātman is the complete designation. Herein lies a proof of the unity of them all. He who regards them as separate from one another is an ignoramus. In short, the Self himself transformed himself into the senses and the mind[4].

It is said that the philosophy of the Brahman makes man one with the universe. The Brahman itself thought, 'I am Brahman' and therefore became all this. Gods, seers and men also had realization that they were one with the Brahman, and thus they became one with the universe. The gods do not like that men should be philosophers and attain unity with the universe. A man who worships a deity as something different from the Brahman is devoid of knowledge and becomes a beast in the keeping of the gods. No one likes to lose one of his animals[5].

The good deeds of a knower of the Self never perish; by knowledge of Self all desired objects become available to him; for

(१) बृउ. १।४।१-६ पृ. १०१६-२१. (२) तैब्रा. ३।३।३।५; शब्रा. ८।६।१।१२; १०।१।१।७,८. (३) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (४) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (५) बृउ. १।४।९,१० पृ. १०२९-३०.

the Self himself creates them. The Self should be worshipped as the world to be acquired[1]. For all living beings, for all creatures the Self is the only world to be acquired (Loka) or a place to live. The Self is the world of gods, the world of the manes, the world of men, the world of sages and the world of living creatures. The Self itself is the world of gods acquired by sacrifices, the world of sages acquired by Vedic studies, the world of manes acquired by offerings to the manes (Śrāddha) and by the procreation of offspring, the world of men acquired by liberality and the world of other living beings by acts of humanity[2]. In this Upaniṣad text the word Ātman denotes the human individual, and it indicates that from the point of view of the Ātman philosophy the individual is the centre of all religious and ethical activity and the highest value of life. Many of the rising grades of speculations on the Ātman emphasise this view of the individual.

In the next section[3] it has been stated that the entire desire of a man is centred on a wife for procreation and on wealth for activity. Until these two are secured a man regards himself as incomplete. Actually it is the mind, speech, the eye, the vital breath and the ear which complete the Self. The mind is himself, speech is his wife, the vital breath is his progeny. The eye is his human property, for he sees with the eye and obtains a thing. The ear is his divine property because it is with the ear that he acquires knowledge. The Self is his entire activity because it is because of the Self that any activity becomes possible.

The procurement of food is an important activity of the Self. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad has made a profound study of it. From the Vedic point of view the world falls into two categories, that of food and that of the eater of food, and great importance has been attached to this division;[4] The Taittirīya Āraṇyaka and the Taittirīya Upaniṣad affirm a unity of the two and regard the 'eater of food' as higher. In the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[5] the eater of food has been identified with Aditi who is the same as vital breath and the universe has been mentioned as her food. In a later section (I. 5) while discussing the nature of the Self, the Self has been spoken of as a father who eats food and has created seven kinds of food. The word 'akṣiti'[6] (imperishability) in the verses quoted refers to the

(१) बृउ. १।४।१५ पृ. १०३९. (२) बृउ. १।४।१६ पृ. १०४१. (३) बृउ. १।४।१७ पृ. १०४२. (४) शब्रा १०।६।२ पृ. ४२-४३; ऐआ. २।३।१ पृ. ५५७, तैउ. २।२ पृ. ७१४; ३।२, ७, ८, ९, १० पृ. ७३७-३९. (५) बृउ. १।२।५ पृ. ९९७. (६) बृउ. १।५।२ पृ. १०४६-४७.

primordial Man, also referred to as father, both terms standing for the Self. He is called imperishable because he performs action by his intellect, and hence his food does not perish and thus all evil in the body is destroyed and all desires fulfilled.

When it is said that the Self created the mind, speech and Prāṇa for himself, it means really that the Self was transformed into the mind and speech and breath.[1]

After this in Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[2] we find the Self mentioned as the hub, the central piece, and wealth the felly. The moon, identified with Prajāpati and the year, has sixteen parts, of which one which is his Self, is steadfast, while the fifteen parts, corresponding to wealth, increase and diminish. So it is with the Self. Wealth increases and diminishes. If we are deprived of all our property and we live, we can still prosper; and therefore the hub has to be regarded as the main thing.

It is in the form of a son that a man's Self continues after his death in this world. One can win this world (of men) only by means of a son and by no other activity and hence a son should be properly instructed[3]. We should attach the greatest importance to one activity regarding the Self as a vow and that is of breathing in and breathing out. Other sense organs are of secondary importance. It is on life, i. e. on breath, that they are dependent.[4]

The thesis that the Self is the whole universe is beautifully expounded in Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[5]. All this universe is nothing but name, form and action. All names arise (Ud+sthā) from speech and hence Speech is their Uktha (litany). Speech is also Sāman because it is equal (samāna) to all names. The self-same speech is also the Brahman, because it supports (bhṛ) all names. The eye similarly is the Uktha of all forms because they arise (ud+sthā) from the eye, it is the Sāman of forms because it is equal (samāna) to them and it is the Brahman of all forms because it supports (bhṛ) them. The Ātman (body) is the Uktha of all action because they arise (ud+sthā) from it; it is their Sāman, because it is equal (samāna) to actions; and it is their Brahman because it supports (bhṛ) them. In reality the triad of Name and Form and Action is the one Ātman. Here is the immortal covered up by the real. Name and form are the real; they have covered up Prāṇa (i. e. Ātman, the Self), the immortal.

---

(१) बृउ. १।४।१२ पृ. १०५०. (२) बृउ. १।५।१५ पृ. १०५६. (३) बृउ. १।५।१६,१७ पृ. १०५७-५८. (४) बृउ. १।५।२१-२३ पृ. १०६१-६३. (५) बृउ. १।६ पृ. १०६४-६६.

Names and forms being spheres of action of speech and the eye, and since speech and the eye are not different from the Self, the triad of name, form and action form only an effect of the cause, the Self, and since the Vedas believe in the identity of cause and effect the three are identical with the Self. The use of the word Sāman in the sense of Sama i. e. equal also is an indication of the identity between cause and effect being understood. Name and form are corporeal while vital breath (Prāṇa) or vitality is incorporeal and hence Prāṇa has been covered up by Name and Form. Prāṇa is the immortal form of the Self.

When the Self, the origin and support of all actions and manifesting himself through them, has thus been described as identical with the vital breath, the next stage of the doctrine of the Self is reached in the teaching of Ajātaśatru, king of Kāśī that the self is to be identified with intelligence[१]. Dṛptabālākin Gārgya, a learned sage, was thus instructed in the Self by the Kṣatriya king Ajātaśatru : The Self who is of the nature of intelligence, having by his intelligence taken unto himself the intelligence of the mind and the senses, remains in the ether of the heart in the state of deep sleep. In the dreaming state he restrains the senses and, although he is inside the body he moves about as he pleases. In the state of deep sleep he enters into the pericardium and rests in a state of perfect bliss like a great king or a great Brāhmaṇa. Like fibres from a silkworm or sparks from the fire, all living creatures, all gods and all beings come out from the Self (in the waking state). The mystic formula for the Self is ' the Truth of the Truth. ' Prāṇa is truth and he is the truth underlying Prāṇa[२]. This same Self is the man in the right eye i. e. the seer of the waking state. What he is is typified by various symbols like a saffron–coloured garment, white wool, the purple Indragopa beetle, the flame of fire, the white lotus, the sudden lightning flash. The mystic word for him is ' not (this)', ' not (that)'. There is nothing higher than he. His name is ' the truth of the truth '[३].

The truth affirmed in connection with the Self in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad is of the highest importance from the view point of the science of ethics. The Self is dearer than the son, wealth and every thing else and it should be meditated on as ' the dear ' and thus what is dear to one will not perish[४]. The Self is nearer to one than everything else. Other things are dear, but that dearness is

(१) बृउ. २।१।१६ पृ. १०७२. (२) बृउ. २।१।२० पृ. १०७७. (३) बृउ. २।३।६ पृ. १०८५ (४) बृउ. १।४।८ पृ. १०२७.

relative, it is conditioned by one's love of the Self, as has been explained in the dialogue between Yājñavalkya and Maitreyī[1]. Yājñavalkya there tells his wife Maitreyī that it is for the sake of the Self that a husband, a wife, a son, wealth, the Brāhmaṇa or Kṣatriya community, the worlds, the gods, the beings or all things in this world become dear; that it is the Self that must therefore be seen, must be made the object of study, thought and meditation; for it is the knowledge of the Self whereby all this universal mystery is known.[2] The acquisition of the Self is the acquisition of all. If a man regards things as different from the Self, they would discard him; the caste itself would discard him if he regards the caste as something apart from the Self. When we hear the sound of a war-drum or a conch or a lute, we hear only the particular sounds not all sounds, but the particular sounds are perceived as belonging to a genus, so that in hearing them we comprehend the sounds of all beaters of the drum or blowers of the conch or players of the lute; in the same manner in all acts of consciousness there is necessarily a perception of the highest genus, viz. the Self, which is pure intelligence. Just as from a fire fed with fuel issue clouds in various directions; in the same manner from this great being various forms of knowledge as expressed in Vedic and other literature have issued. He is the one reservoir into which all phenomenal existences in the world merge.[3] Finally, says Yājñavalkya, this which is a compact of consciousness, arising out of the gross elements, vanishes into nothing when they have passed into nothing, so that there is no consciousness after death. And this is because the duality of the conscious life then has passed away; and now remains a compact of pure intelligence free from duality, without an interior and without an exterior. In that non-duality the difference between the subject and the object of knowledge disappears. How can one comprehend him who is the root-cause of all comprehension whatsoever[4] ?

In Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[5] we have an exposition of the mystic doctrine of honey i. e. sweet relationship. Between the earth, water, fire, wind, the sun, the quarters, the moon, lightning, thunder, ether, dharma, truth, man and the individual Self on the one hand and other beings on the other, there is a sweet relationship, which is due to the existence of the primordial Man, full of light and

---

(१) बृउ. २।४ पृ. १०९०-११०१; ४।५ पृ. १२५९-६४. (२) बृउ. २।४।५ पृ. १०९२, ४।५।६ पृ. १२६१. (३) बृउ. २।४।७-११ पृ. १०९५-९७; ४।५।८-१२ पृ. १२६१. (४) बृउ. २।४।१२-१४ पृ. १०९८-११०१; ४।५।१३ पृ. १२६३. (५) बृउ. २।५ पृ. ११०३-१४.

immortal, in both of them. This Man is no other than the Self. He is common to the earth and the body, to water and semen, to Agni and speech, Vāyu and the vital breath, the sun and the eye, the quarters and the ear, the moon and the mind, lightning and the warmth in the body, thunder and human sounds and tones, ether and the ether in the heart, dharma outside and dharma in man and truth outside and in man. This Self is the overlord of all beings. Like the spokes of a wheel held fast in the hub and the felly, all beings, all gods, all worlds, all senses and all selves are held firmly in him. This Self is the all-perceiving Brahman.

In the assembly of wise men convened by king Janaka Yājñavalkya explains to Uṣasta Cākrāyaṇa how the Self is the innermost reality in everything. He who is active through the breaths of inhalation and exhalation and the diffused and upward breaths is the innermost reality; but this is an indirect statement like a definition of a cow or a horse 'such and such is a cow' or 'such and such is a horse'. A direct and unobstructed perception of the Self is impossible. He who is the real seer behind seeing, the hearer behind hearing, the thinker behind thinking and the cognizer behind cognition cannot be seen, heard, thought or cognized, being the innermost reality; all else is wretched[1]. To Kahola Kauṣītakeya's question Yājñavlkya replies that the Self which is the innermost reality is one who is beyond hunger and thirst, sorrow and infatuation, old age and death. Knowing him a Brāhmaṇa flinging aside all desire,–desire for sons, for wealth, for the worlds - lives a mendicant's life and being disgusted with both learning and child-like life, and with the ascetic and non-ascetic lives, he becomes a Brāhmaṇa[2].

[3]To Uddālaka Āruṇi Yājñavalkya thus describes the Self in his aspect as the controller : the immortal Self as the controller resides in the inside of the earth, water, fire, the aerial region, wind, heaven, the sun, the quarters, the moon and the stars, the ether, darkness, light, all the beings, – these being the macrocosm –, and in the inside of smell, speech, eye, ear, the mind, touch, intelligence and semen, these being the microcosm, they do not know him, his body they are and he controls them from within. Such a controller is thy immortal Self. There is no knower other than he; he is the knower unknown.

In the assembly of philosophers convened by Janaka Yājñavalkya while addressing Gārgī[4], avoids giving prominence to the Atman and

---

(१) बृउ. ३।४ पृ. ११३१–३५. (२) बृउ. ३।५ पृ. ११३५–४४. (३) बृउ. ३।७ पृ. ११४६–५४. (४) बृउ. ३।८ पृ. ११५६–६६.

वाय १८२-१६

mentions the ultimate reality as the imperishable. In the Chāndogya Upaniṣad Uddālaka Āruṇi makes a similar effort to express the ultimate reality by the word 'the existent'. Yājñavalkya like Āruṇi makes a departure from the old tradition and mentions the Imperishable as the Self. In answering the question of Gārgī Yājñavalkya says that cosmic time which envelopes heaven from above and earth from below, in which heaven and earth reside, which is called past and present and future, is woven across the Ether, warp and woof; while Ether is woven across the Imperishable, warp and woof, which knowers of the Brahman describe as neither gross nor subtle, neither short nor long, neither burning – red nor adhesive, neither (light) casting a shadow nor darkness, neither wind nor ether, devoid of adhesion, taste, smell, possessing neither eye nor ear, nor speech, nor mind, without warmth, without breath or mouth, without constituents, without an inside or an outside. It does not eat anything; neither does any one eat it. At its command moments, hours, days, nights, fortnights, months, seasons, years and rivers stand firm (at their posts), and gifts and sacrifices and offerings to Manes continue. If without knowing it one sacrifices or worships or practises austerities for a thousand years, that would bear a perishable fruit, and, dying, one would be in a pitiable condition. He who dies knowing him is a Brāhmaṇa. That is the unseen seer, there is none other than that seer.

In that assembly of philosophers Yājñavalkya has described the Self as the innermost reality, as the inside controller, as the Imperishable, as non-duality, as a seer and as immortal; but he does not accept the doctrine of re-birth. When, for example, the sage Ārtabhāga asks him if man's vital breaths depart after his death, he answers 'O , they become disintegrated here (in this world itself)'. Ārtabhāga asks him again 'What is it that does not leave the dead man ?' 'Name', replies Yājñavalkya. Ārtabhāga employs a new method of attack. 'When the dead man's speech merges into fire, his vital breath into wind, the eye into sun, the mind into the moon, the ears into the quarters, the body into the earth, his Ātman (individuality, soul) into ether, his small hairs into the plants, his long hairs into trees and his blood and semen into water, where then is he ?' Yājñavalkya thereupon took Ārtabhāga aside and nobody knew what they spoke; but the Upaniṣad says this only that what they said and praised then was Karman; and that one becomes good by good work and bad by bad work. The purport of this discussion appears to be that only Karman remains behind after death and that a

man survives in the form of his Karman.[1] In the preceding discussion, when Ārtabhāga says that a man's Ātman is merged into ether, he also apparently has not been able to solve the problem of re-birth. At the end of that session Yājñavalkya poses the following question before the assembly. It is not false to say that a man is like a tree; a man's small hairs are like the leaves of a tree, his skin is like the bark, his blood the sap, his flesh is the under layer of wood, the sinews the fibres under them, the bones the wood within, the human marrow is compared to the marrow of wood. If the tree being cut, grows again from the roots, from what root does a man, cut off by death, grow ? Do not say that it grows from semen; it is produced in the living. When a man is once born, who would beget him again ?' The assembly could not return an answer to this question.[2]

A detailed exposition of re-birth is not to be found in any of the old Upaniṣads except the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. The Kaṭhopaniṣad does indeed contain an explanation of re-birth, but it is a later Upaniṣad. Yājñavalkya tells Janaka his theory of re-birth in Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[3]. From the two thought currents in the Bṛhadāraṇyak Upaniṣad it appers that it must have been the current view in those times that the thesis of re-birth could not be adequately proved.

[4]Yājñavalkya tells Janak that the Self, residing in the ether of the heart (and right eye), is really called Indha, But is cryptically called Indra. It would appear as though his food is finer than that of the bodily Self. All the quarters constitute his breaths. That is the imperishable and uncontaminated Self.

King Janaka's question to Yājñavalkya, what serves as a light for a man, when the sun and the moon have set, when fire has extinguished and when speech is silent ? is answered by the latter thus: 'The Self then is his light; it is the Man made of intelligence, who, residing in the midst of the senses, is the light inside the heart (intellect). He, remaining the same, moves about from the waking state to the dreaming and vice versa, apparently meditating and disporting himself; and when he sleeps he transcends this world and the forms of death. When it is identified with the body, it is contaminated with evil; when it leaves the body it leaves the evil. In the sleeping state he is his own light and there he creates non-existent things such as chariots, vehicles (horses to be yoked), roads, tanks

---

(१) बृउ. ३।२।१-१३ पृ. ११२१-२६. (२) बृउ. ३।९।२८ पृ. ११७८-७३. (३) बृउ. ४।४।४ पृ. १२२७. (४) बृउ. ४।२ पृ. ११८६-८८.

and creates joys; for he is the creator. What good and evil he experiences in sleep and in dream do not bind him in the waking state; for he is one without contamination. It is on account of nescience that he experiences the fears in the waking state or in his dream state[1]. When he regards himself, as a god or as a king or as identical with all this universe, that is his best world (of enjoyment). That is his true form which has transcended desires, beaten off evil and got over fear. Then this individual in the closest union with the intelligent (highest) Self is aware of neither within nor without. When all desires are satisfied, i. e. are centred in the Self i. e. when no desire is entertained, when he is safe from sorrow that is his true nature. Then, all differentiations of thought (of the waking state) e. g. the ideas of father and mother, of gods and Vedas, of thief and murderer of an embryo, of Cāṇḍāla mendicant and ascetic, vanish; he has no connection left with good or evil; he has passed beyond all sorrows of the heart. He then sees nothing besides himself which is separate from himself; not that he has lost his capacity to see; for he is the seer and his capacity to see is imperishable. He is the one seer and is free from duality. He is the highest goal to be reached, the highest realization, the highest world to be attained, the highest bliss. On a small fraction of this bliss do other creatures bide their time[2].

The ultimate conclusion to be drawn from the philosophy of the Self in the Vedas is that a man must seek his highest ideal in life in his existence in this world and not in the other world. That ideal is the highest bliss of a learned man, guileless and unassailed by desire; and it has been set forth in Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad as well as the Taittirīya Upaniṣad which are the source of the idea of a Sthitaprajña (one with a steadied intellect) as given by the Bhagavad-Gītā. In the language of Yājñavalkya the guileless, desireless man of learning is the highest bliss and that is the world of Brahman. The unit of human bliss is that of a sovereign full of magnificence and prosperity and human joys. This bliss and that of the Manes, that of the Gandharvas, that of the Karma-devas (gods who have obtained their godhood by their work), that of the gods by birth, that of the world of Prajāpati and that of the world of the Brahman form an ascending progression each increasing by a multiple of hundred; and the bliss of the guileless, desireless Vedic scholar is equeted with each of the three last-named grades of bliss.[3]

---

(१) बृउ. ४।३।१९-२० पृ. ११८९-१२०७. (२) बृउ. ४।३।२०-३१ पृ. १२०८-१४.
(३) बृउ. ४।३।३३ पृ. १२१४-१७.

After this Yājñavalkya speaks in a detailed manner of the course of the individual Self after death. At the time of death, the (individual) Self taking with him the mind and the senses, which have gathered round him, goes to the heart and from its lighted tip he goes out accompanied by the mind and the senses. He remains still a conscious agent, his knowledge, his works and his aptitudes accompany him. Thus equipped, he now assumes a new body. If he has done good he becomes good; the doer of evil becomes evil. Man is made up of desires; his desires determine his will, which determines his actions, which determine what he is to be. This much as regards a man of desires. As regards a man without desires; he is without desires as he has banished desires, or has obtained all desires inasmuch as his desires are centred on the Self. His vital energies do not depart. Being Brahman he is merged into Brahman. He becomes immortal. His body, like the slough of a snake drops away[१].

As regards the course of the Self in death Yājñavalkya says that he alone (among men) and the Brahman have known of it[२].

Yājñavalkya after this discussion briefly speak of the means to reach the goal of the Brahman.

The knower of the Self is a creator. Non-duality must be realized in our minds. The Man made of intelligence who resides in the senses and in the mind is the un-born Self. He is the lord of all. He does not grow greater by good actions nor grows smaller by evil actions. He is the protector of the creatures, and an embankment which prevents confusion in the worlds [३]. Brāhmaṇas wish to know him by Vedic study, by sacrifice, by gifts, and by practising austerities of the nature of fasts; and after knowing him a man becomes a sage. Others become recluses with the desire of obtaining him. Wise men of old for the same reason did not desire offspring. The knower of the Self goes beyond both good and evil. He is not affected by them. He is not contaminated by evil. One should see the Self in one's Self with quiescence, self-control, renunciation of desire, endurance, concentration and faith as means. Then everything appears to be of the nature of the Self. This is the way to become a Brāhmaṇa free from evil, attachment and doubt. This is the world of the Brahman. This unborn Self is the eater of food and the giver of wealth. He is without death and without fear. He is the Brahman [४].

---

(१) बृउ. ४।४।१-७ पृ. १२२३-३६. (२) बृउ. ४।४।८, ९ पृ. १२३८-३९. (३) बृउ. ४।४।१३-२२ पृ. १२४१-४७. (४) बृउ. ४।४।२२-२५ पृ. १२४७-५८.

We can summarize thus the philosophical thoughts of Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad which have been stated above.

(i) From the Self, who was without a second, but became divided into a couple, were born male and female creatures. The whole creation itself is the Self. The Self created the immortal gods. The gods also are the Self. There is no duality between cause and effect.

(ii) The Self as evolver of name and form has entered into all bodies. The activity of the mind and the senses is his activity. All activity proceeds from the Self. Mind, Eye, Ear, &c are names of the Self in his fractional aspects. Ātman is the name which gives a sense of his comlete activity.

(iii) Name, Form and Action constitute the entire universe. Names come out of speech, forms out of the eye and actions out of the Self. In reality the triad of name, form and action is the Self itself. Name and form are the truth and the vital energy looked on as indetical with the Self is the truth of the truth.

(iv) 'The father who created the seven foods' is no other than the Self. The Self created the mind, speech and vital Energy as his own food. This food has an infinite potentiality.

(v) It is the Self alone, and not the gods, who should be worshipped. Good deeds become imperishable by the worship of the Self.

(vi) The Self is the world (of enjoyment and of support) for gods, sages, manes, men, animals and the several activities of all these beings. The Self is the individual, which is the centre of all worldy existence.

(vii) The Self stands for the individual, which is the centre of worldly life, and which alone deserves to be protected. The most important vow to be taken would be to live. Only a secondary importance is to be attached to wealth. The individual survives in this world in the shape of a son; hence a son should be instructed. One should acquire the world of manes by good deeds and the world of gods by knowledge.

(viii) The Self surrounded by his equipage of the mind and the senses is of the nature of intellignce. He is the common factor that runs through the waking and dreaming states and the state of deep sleep. In the dream state he is free like a king; in sleep he enjoys pleasure, and when he resumes the waking state the senses and the world come out from him as sparks come out of fire.

(ix) He is the dearest object and the dearness of other dear objects is relative to him.

(x) He is the innermost reality and he is cognized by himself. He cannot be the object of seeing, hearing, thinking and realization or intel-

lection; but all these are possible through him. He is the passive witness of these mental activities, which means that he is inside all as the inner-most reality.

(xi) He is the inner controller of all. The senses, the mind and the external world; they do not know him, but he knows and controls them.

(xii) Time which contains within itself the past, the present and the future, heaven and earth and the whole world is woven in Ether as the wrap and woof and Ether in the Imperishable which is the Self. It has none of the relative attributes like grossness, fineness, &c which show duality. He is neither enjoyer nor the object of enjoyment. The mystic instruction about him is 'not (this), not (that)', It is this Imperishable which is the governor of the universe.

(xiii) Between the creatures and the world around them there is a sweet relationship. Inside the beings and the surrounding universe there is one and the same divine Man, lustrous and immortal, who forms that sweet relationship between them all.

(xiv) The Self is a seer without duality, self-illuminated; he is the knower, there is no other knower; he is the unseen seer, the uncomprehended comprehender.

(xv) He being imperishable and uncontaminated, by his nature he is above fear, he is the highest world free from sorrow and desire. Beyond good and beyond evil is his nature.

(xvi) The highest bliss is the realization of the state of a Vedic scholar, guileless and unassailed by desire. This bliss is a hunderd times greater than that of heaven.

(xvii) Wise men by means of quiescence, Self-control and other such means acquire the knowledge of the Self, the innermost reality, free from contamination and imperishable. His knowledge is possible only by renunciation of desires.

(xviii) The Self is everywhere. He experiences the bondage of worldly existence as an individual with cravings and suffers transmigration and passes through various vicissitudes according to his deeds. As an individual without cravings he becomes the immortal and fearless Brahman.

In the Taittirīya Upaniṣad, as in the Aitareya Upaniṣad, the existence of the Self has been assumed in the beginning of the creation and it describes the creation of the five elements in due order. It proceeds to state that from the earth plants were produced, that food was produced

from plants and that man was produced from food [1]. From the etymology given later on, food conveys the meaning of the beings; It is eaten and it eats up the creatures and therefore it is called *anna*, food [2]. Man is described with the epithet 'made of the sap of food', and man himself is called the Self consisting of food [3]. This Self consisting of food has been described in terms of the metaphor of the Bird–Men in the construction of the fire-altar. The Bird–Man in the fire–altar construction has a head, a north and a south flank, a trunk, and the tail as the cause of stability. These same parts have been imagined for the Self made of food, i. e. for man. This same metaphor of the Bird–Man is continued in the description of the Self consisting of vital energy, of the Self consisting of mind, of the Self consisting of intelligence and of the Self consisting of bliss. These selves also which come after the Self made of food have been described as having the form of man with the metaphor of the Bird–Man. Although the word 'puruṣavidha' is understood to mean 'having the form of man' it is really to be regarded as a part of an imaginary description. That the selves made of vital energy, of mind, of intelligence and of bliss are different from the bodily self has been frequently indicated here with the words 'the bodily self of the first forms the bodily self of this one also' in the case of all the four following selves consisting of vital energy &c.; which means that they all have the same bodily self, viz. the first Self consisting of food or the gross body. This point can be proved with the aid of other Upanṣads. In the Aitaraya[4] it has been stated that the body appears to be manifest (āviḥ), while vital energy is incorporeal, unmanifest and invisible. This vital energy is the Self made of vital energy and is called incorporeal here. In the Chāndogya Upaniṣad[5] it is said that this body, kept by Death under his control, is the support of the incorporeal Self. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad mentions[6] the Man in the ether of the heart as having apparently a subtler food than the bodily self.

In Śaṅkarācārya's opinion the term 'bodily Self' is applicable to all the four selves beginning with the Self consisting of vital energy; and hence he has interpreted the text quoted above as saying 'Of the Self consisting of food mentioned before (pūrvasya), this Self consisting of vital energy is the bodily Self.'

The Self consisting of vital energy which is inside the Self consisting of food has been described as having a form which pervades

(१) तैउ. २।१ पृ. ७०६. (२) तैउ. २।२ पृ. ७१४. (३) तैउ. २।२ पृ. ७१४; ३।१०।५ पृ. ७४०. (४) ऐआ. २।३।६ पृ. ५६९. (५) छाउ. ८।१२।१ पृ. ९७७. (६) बृउ. ४।२।३ पृ. ११८७.

the Universe; The parts of his body are Prāṇa (breath of inhalation), Vyāna (the diffused breath), Apāna (the out going breath), ether and the earth. From this we can conclude that here we have a description in metaphorical language of the universal phenomenon of vital energy. This conclusion is corroborated by the description given there of vital energy, which is in these terms: Gods, men and animals live on account of him. He is the life of the living beings. He is the life of all.' When we look at the description of the Self consisting of the mind, it too does not appear to be the mind of an individual. The Ṛgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda and then the Atharvaveda and mystic doctrines have been described as its parts. The Vedas cannot be supposed to fall within the bounds of the individual mind. Ideation is the activity of the mind. The ideas in the Vedas being a sublime manifestation of this ideation, they have been included in the form assigned to the Self consisting of mind. The Self contained within the Self consisting of mind is that consisting of intelligence. Faith, the eternal order, truth, Yoga (concentration of mind) and Mahas (greatness) have been specified as its constituent parts. The eternal order and truth are universal principles, and therefore, this Self consisting of intelligence also cannot be confined within the narrow limits of the individual intelligence. Faith (śraddhā) is determination and it is the chief activity of the intellect. Ṛta (the eternal order) is duty or law. That too has to be determined by the intellect. Truth is what actually exists. This also is an object of intellection. Yoga is concentration. The intellect will not be efficient without it. Mahas is vastness or pervasiveness. That also is an attribute of the intellect. Intelligence has been further described thus; 'By means of intelligence all bodily sins are destroyed and one can realize one's desires'. The inner Self in the Self of intelligence is the Self of bliss; dear (ness), delight, joy, bliss and the Brahman are its five parts; the Brahman itself being described as its tail or a constituent part. There is no doubt whatsoever that this Self also is a universal Self. Bliss is the cosmic principle of impulsion which is the basis of all vital activity. The Brahman has been regarded as consisting of bliss and that alone is the origin of the universe. It made itself namely the Self and hence that Self, is called Sukṛta (good work), which is the same as Svakṛti (one's own work). This Self is of the nature of a sweet essence and this latter being an ethereal essence, it is by (the joy of) tasting it that living beings manage to breathe and to live. Between this universal principle of bliss which is free from fear and a wise man there ought not to be made any differentiation. With differentiation comes fear. This bliss belongs to a Vedic scholar free from

the onslaught of desires. We have in the [1] Taittirīya Upaniṣad also, as in the [2] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, a progressive series in multiples of hundred to represent the higher grades of this bliss. It renders a man exempt from fear. The knower never feels any compunction at his having omitted a good act or having committed an evil one. He who realizes, in the highest ether of the cave, i. e. in the ether of the heart, the Brahman which is true, infinite and of the nature of intelligence, obtains all desires[3]. When a man realizes that the Self is common to man and to the sun, he migrates after his death to all of the five Selves mentioned above[4].

This Self, with the desire of multiplication of himself, practised austerities and created all this universe. He entered into it and thus was transformed by division into the present and the remote, into the definable and the undefinable, into which has a foundation and which has not, into intelligence and non-intelligence, into the real and the unreal. In fact he became what is real, for whatever exists is real. In the beginning there was non-existence; from that came existence. It created the self out of itself; i. e. it created the Ātman.[5]

What the Taittirīya Upaniṣad has to say with regard to the Self may be summerized thus:—

(i) There was non-existence in the beginning, which created existence, which means that it created the Self out of itself. From the Self were born, the five elements, plants and man, in the order stated.

(ii) Man consists of five different kinds of selves, one boxed inside the other, viz. the Self of food (the outermost), the Self of vital breath, the Self of mind, the Self of intelligence and the Self of bliss (the innermost).

(iii) The Vedic scholar, unassailed by desire, who knows the Brahman, the true, the intelligent, the infinite and of the essence of bliss, obtains the highest bliss of the Brahman, by not distinguishing between himself and the Brahman.

(iv) After the Self had entered into his own creation he differentiated it into the real and the unreal, intelligence and non-intelligence, the definable and the undefinable, the present and the remote, but everything is essentially real.

In no other Upaniṣad has the difference between the Self of intelligence and the Self of bliss so clearly stated. If we regard the intelligent (Prajñā) Self of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad terminology as identical with the Self of intelligence, we can then safely say that the nature

---

(१) तैउ. २।८-९ पृ. ७२८-३२. (२) बृउ. ४।३।३३ पृ. १२१६. (३) तैउ. २।१ पृ. ७०६. (४) तैउ. २।८ पृ. ७२८. (५) तैउ. २।६,७ पृ. ७२०, ७२५.

of the Self as described there, viz. free from sorrow, desire and fear, belongs to the Self of intelligence itself.[1] It is possible to infer that the Self consisting of intelligence of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad is itself the seer without duality of the nature of the highest bliss[2]. In that Upaniṣad the Brahman has been described[3], as having intellignce and bliss as its nature.

While the Taittirīya Upaniṣad[4] has described the creation of the existent (sat) from the non–existent (asat) and the Chāndogya Upaniṣad[5] has maintained the opposite thesis that the existent was not created out of the non–existent but that there was the existent in the beginning, the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad has reconciled this opposition by maintaining the thesis that what was in existence in the beginning was an unevolved existence and that it was later on evolved with name and form added to it[6].

The philosophical speculations of the Īśopaniṣad and Kenopaniṣad are not different from those of the Chāndogya Upaniṣad and the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. We do not find also a developed doctrine of the Self. The Īśopaniṣad[7] is remarkable for only one distinctive idea and that is that a man is not tainted by the action that he performs and that therefore a man should live a hundred years acting and enjoyng through sacrifice[8]; that those that do harm to their selves enter into blind darkness and that therefore one should see one's Self in all the beings. This is merely a developed form of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad doctrine that the Self is uncontaminated. The speciality of the Īśa Upaniṣad consists in its having made it an adjunct of the injunction of action; while in emphasising the perception of the Self in all beings on the ground that such perception roots out sorrow, infatuation, doubt and aversion it is merely echoing the thought of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad and other Upaniṣads.

So far as the Kenopaniṣad is concerned it has never in its philosophy of the Self mentioned the term Ātman, but mentions the word Brahman to designate the Self in all its speculation on the Self.

The Muṇḍaka Upaniṣad has merely echoed the doctrine of the Imperishable in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. Its speculations on the Self may be summarised thus : He is the innermost Self, devoid of vital breath or the senses or the mind. From him are born the vital breath, the mind, all the senses, and all the elements. He is the inner Self of all beings and the cosmos is his manifest form[10]. He is more covetable than existence

---

(१) बृउ. ४।३।२१ पृ. १२०८. (२) बृउ. ४।३।३२ पृ. १२१५. (३) बृउ. ३।९। २८ पृ. ११७९. (४) तैउ. २।७ पृ. ७२५. (५) छाउ. ६।२।१ पृ. ८८७. (६) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (७) ईउ. २ पृ. १३१४ (८) ईउ. ९ पृ. १३२१. (९) बृउ. ४।३।१५ पृ. १२०३. (१०) मुउ. २।१।२–४ पृ. १४५४–५६.

and non-existence. He is the light of light, the leader of the vital breath and the body, of the nature of bliss [1]. He is born in various forms. He is life, speech and mind [2]. He should be meditated upon in the heart by means of the syllable Om. One should penetrate it with that arrow [3]. Recluses who have removed the taint of worldliness, whose spirit has become pure by renunciation of life, see him [4]. He can be seen within the body by means of truth, austerity, proper knowledge and a vowed life of study [5]. It is to the man whom the Self chooses that he manifests his form [6]. The Lord and the non-Lord both dwell in the body like two birds in a tree [7]. The non-Lord is the Self of intelligence and the Lord is the Self, the highest, the imperishable, the celestial Man, the highest Brahman. He who knows the Self cuts the knot of nescience [8].

The special features of the Muṇḍakopaniṣad in regard to its philosophy of the Self are: (i) It recognizes two types of the Self: the Lord and the non-Lord. (ii) In the state of deliverance this distinction disappears and there is identity or the highest resemblance between the individual Self and the highest Self. (iii) When the spirit has been purified, it is by the choice, i. e. the grace of the highest Self that there is realization of him.

The exposition of the Self as contained in the Kaṭhopaniṣad is full of special features. They are:

(i) The Self neither dies with the death of the body nor is he born. No one kills him and he kills no one. While the body changes, he remains incorporeal and permanent [9].

(ii) He is different from Dharma (righteousness) and Adharma (unrighteousness), different from what has been done and what has not been done, and different from what was and what is to be [10].

(iii) Higher than the senses is the mind, higher is the intellect, higher still is the Great Self (the mahat, comprehending cit and acit), higher is the unmanifest, and higher is the Puruṣa, the all-comprehending, without an inferential mark.[11] He is the Lord of what was and what is to be, he is the inner Self of all beings uncontaminated by the misery of the world, the most eternal among the eternals, the most sentient among the sentients, the same here and in the other world, the light that illumines all. He should be perceived as existent, and

---

(१) मुउ. २।२।१ पृ. १४५९. (२) मुउ. २।२।२ पृ. १४६०. (३) मुउ. २।२।६ पृ. १४६२. (४) मुउ. ३।२।६ पृ. १४८४. (५) मुउ. ३।१।५ पृ. १४७७. (६) मुउ. ३।२।३ पृ. १४८२. (७) मुउ. ३।१।१,२ पृ. १४६८, ७०. (८) मुउ. २।१।१० पृ. १४५९. (९) काउ. २।१८-२१ पृ. १४०५-७. (१०) काउ. २।१४ पृ. १४०३. (११) काउ. ६।७, ८ पृ. १४३५-३६.

also by a philosophic examination of both alternatives. We have a clear insight only if he is perceived as existent[१].

(iv) He is Aditi, Agni and Vāyu.

(v) In the heart there are two selves different from each other as shade and sunshine.[२]

(vi) Just as fire and wind, being essentially one, become many, so one and the same highest Self has become manifold.

(vii) There are three states of the Self; they are: the Self of the nature of intelligence; the Self identical with the mahat; and the quiescent Self. The last is the ultimate and best state.[३]

(viii) It is only a pure, resolute and discriminating man who can realize the highest Self.[४] The highest Self can be obtained only by cessation of evil conduct, quiescence, concentration, intuition and the grace of the highest Self[५]. One cannot know him merely by inference without the help of a preceptor's guidance[६].

We find in the Kaṭha Upaniṣad two of the Sāṅkhya principles, viz. the avyakta (unmanifest) and the mahat (cosmic intellect). This proves that towards the end of the Upaniṣadic period the Sāṅkhya philosophy had been formulated systematically. We find a reference to the Sāṅkhya guṇas in the Brahmasūkta of the Atharvaveda .

The Praśnopaniṣad mentions two categories of the Self as in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, viz. the Puruṣa of the nature of intelligence, and the highest Self which is imperishable[८]. "The Puruṣa of the nature of intelligence is the individual Self and he perceives the external world through the senses, thinks and determines by the mind and the intellect; dwells in the highest Self which is imperishable and by knowing him becomes Omniscient and omniform[९]. The whole universe consists of the sixteen constituent parts, which are characterized by name and form. The sixteen constituent parts are: the vital breath, faith, the five elements, the senses, the mind, food, virility, asceticism, (power of) incantations, (religious) action, the worlds and name. They are born of the immortal Puruṣa, have their abode in him and merge into him, so that only the Puruṣa remains; as when the rivers, flowing into the ocean, merge into it and then what remains is only the ocean[१०]. The main subject-matter of the Praśnopaniṣad is the Universe consisting of these very sixteen constituent parts.

---

(१) काउ. ६।१३ पृ. १४३७. (२) काउ. ३।१ पृ. १४१०. (३) काउ. ३।१३ पृ. १४१६. (४) काउ. ३।८ पृ १४१३. (५) काउ. २।२३ पृ. १४०९. (६) काउ. २।९ पृ. १४०१. (७) असं. १०।८।४३ पृ. २५१. (८) प्रउ. ४।९ पृ. १५०८. (९) प्रउ. ४।१० पृ. १५०९. (१०) प्रउ. ६।२-५ पृ. १५१५-१७.

In the Māṇḍūkyopaniṣad we have principally an abstract of the philosophical speculations of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. This Upaniṣad, however, is the first to expound the fourth state of the Self, in an explicit manner with an appropriate terminology. The highest level of philosophical speculation has thereby been reached in this Upaniṣad after utilization of the doctrine of the Imperishable and the exposition of the nonduality of the vision of the seeing Self as contained in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. The Upaniṣad begins by stating the triple forms of the Self in the three states of waking, dreaming and deep sleep and then it describes the Self in the stage beyond these three in which there is cessation of the world illusion, which is the highest welfare and is free from duality; and finally there is an exhortation to know this Self. The Māṇḍūkya Upaniṣad bears the impress of the Kenopaniṣad also. That the Self in the fourth state which is to be known is neither a knower nor a non-knower is a doctrine which is peculiar to this Upaniṣad and is not found elsewhere.

The Maitrāyaṇī Upaniṣad shows a more developed terminology in dealing with the philosophy of the Ātman than any other Upaniṣad. Its speculations on the Self have reached the ideal of deliverence indicated by the terms 'void'[१], and Selflessness[२], which suggest that the ground here has been prepared for the philosophy of Gautama Buddha, who has attached a first rate importance to the doctrine of soullessness and the void. Some of the important philosophical thoughts of the Maitrāyaṇī Upaniṣad are given below:

The Self, unborn, pure, void, soul-less, undecaying, free, who activates the non-sentient, is based on his own greatness[३]. The individual Selves, which are fractions of his Self, are knowers of the field i. e. the body (Kṣetrajñas), are of the nature of intelligence and are called Viśva, reside each in a body, all different from each other. The individual Self, after getting a vision of the pure Self, becomes Selfless and this Selflessness is a characteristic of deliverance[४]. Will, determination and egoism are inferential marks of the individual Self[५]. The warmth in the body is his characteristic[६]. Soma and Agni are other names of him[७]. He is an enjoyer of the three Guṇas; the world made up of the three Guṇas is his food; the essence of food is vital energy, the essence of vital energy is the mind, that of the mind is intelligence, that of

---

(१) मैउ. २।४ पृ. १६५४. (२) मैउ. ६।२० पृ. १६६१. (३) मैउ. २।४ पृ. १६५४; ६।३१ पृ. १६६४. (४) मैउ. ६।२० पृ. १६६१. (५) मैउ. २।५ पृ. १६५४. (६) मैउ. ६।३१ पृ. १६६४. (७) मैउ. ६।१० पृ. १६६०.

intelligence is bliss[1]. Warmth and fluid in the body are characteristics of the Self. The speech, the ear, the eyes, the mind, vital energy, intellect, courage, memory, talent are offshoots of the Self. He is the fire of whom they are sparks. As the sun has rays so has the Self the five senses, with which he experiences the objects of the senses[2]. Deliverance consists in the mind being devoid of objects, and complete abandonment of will, determination and egoism[3].

The S'vetāśvatara Upaniṣad lays greater emphasis on the idea of God than on that of Ātman. The main ideal before it is the visualization by application to meditation of God's own power. God is styled as the Self. God pervades the selves and the universe. He dwells in them as oil in sesame, butter in curdled milk and fire in the churning stick. The universal principle of the Self i. e. the individual Self is a means of God-realization just like a lamp. By means of Yogic practice individual selves become purified and capable of a vision of God. To the individual Self, the highest Self and the enjoying Self the Upaniṣad accords an equal reality[४]. It clearly distinguishes between the individual Self and the highest Self[५]. For the Vedānta schools which are opposed to the school of non-dualism this Upaniṣad is a valuable mainstay.

The word Ātman stands in the Upaniṣads for the basic cosmic principle of this universe, for universal unity and for the ultimate reality. There is another word Brahman which has attained an equal importance in the Upaniṣads. Ātman denotes several meanings in the Vedas; the human individual, breath or the vital breath, the middle or main part of the body, the identity of anything and the self,—these are the many meanings in which the word occurs in the Vedas. Nevertheless, the individual or a man was the chief meaning conveyed by it and hence Vedic philosophy turned from the conception of man to the conception of the Self. It was only natural that the idea of the Self should have developed out of the idea of man. It is otherwise with the Brahman the idea of which cannot be said to have developed from that of man or the individual or to be directly connected with it. The two have developed independently to convey the sense of the ultimate reality.

The original meaning of the word as used in the Ṛgveda is that of a stanza or a hymn embodying a prayer to a god. The poet-seer of the Ṛks or hymns in the Ṛgveda very often mentions them as Brahman at the conclusion of the hymn. The hymns generally contain descrip-

(१) मैउ. ६।१० पृ. १६५९; ६।१२ पृ. १६६०. (२) मैउ. ६।३१ पृ. १६६४. (३) मैउ. ६।३० पृ. १६६३. (४) श्वेउ. १।१२ पृ. १५८३. (५) श्वेउ. ५।८ पृ. १६१४.

tions of a god's greatness, his world-encompassing power, or valour or ability to fulfil the desires of the worshipper. The word Brahman is to be derived from the root bṛh of the first conjugation, meaning to attain growth or greatness. From that root meaning the word can easily denote a poem extolling the greatness of a god. It is possible that the word originally meant the greatness of a god and we can conceive even in the current language the transition from 'greatness' to a hymn extolling greatness, for example, ' please sing his greatness' can easily denote 'please sing a poem extolling his greatness.' We can therefore infer that the original meaning of brahman changed from the original ' greatness ' to ' a hymn '. Talented and contemplative poets in the old Vedic society were the first to begin composing hymns of prayer to gods, and poetry is the manifestation of the inspired intellectual power of men like these. Thus the idea underlying the word Brahman can be indirectly connected with that underlying the word Ātman.

For the Vedas prayer has a holy potency; can attract gods in heaven to the sacrifice of men on the earth; the gods derive energy and strength from it, and it is due to the power of prayer that they can obtain victory in the battles; the prayer gives man the power to defend himself against evil, disease, and an enemy. The Ṛgveda has in several places mentioned the prayer as Brahman and has described its power as an offensive and defensive weapon as described above. A few select examples will give a fairly good idea. "The poet has composed this hymn increasing the power of Indra in the exhilaration of the Soma-juice[१]". ' The might of the prayers yokes his horses to the chariot '[२]. 'Thy swift horses who are thy comrades, who yoke themselves by prayer, I have yoked to the chariot by prayer '[३]. We have frequent mention of the Brahman being a means of nourishment and increase of strength to Agni, Soma, Uṣas, the Aśvins, Indra, Varuṇa, Mitra, the Maruts, Rudra and Brahmaṇaspati[४]. Brahmaṇaspati, the godliest among the gods, has his valour described thus: ' By the power of prayer he disjointed the firmly fixed (mountains) and the hard (thing) gave way before him; he drove out the cows, cleft Vala, dispelled darkness and disclosed the sun '[५]. Indra, impelled by prayer, waxes great and fills heaven and earth[६]. By the power of prayer the Soma occupies his flanks, his head and his arms[७]. Viśvāmitra

(१) ऋसं. १।८०।१. (२) ऋसं. १।८२।६; १।८४।३; ८।१।२४. (३) ऋसं. ३।३५।४. (४) ऋसं. १।९३।६; १।१२४।१३; २।१९।१; २।३९।८; ३।३२।२; ३।३४।१; ३।५१।१२; ५।७३।१०; ६।२०।३; ६।२३।५, ६; १०।५०।४. (५) ऋसं. २।२४।३ पृ. १९१. ऋसं. ३।३४।१. (६) ऋसं. ३।५१।१२. (७) ऋसं. ३।५३।८ पृ. ५२.

by his prayer has protected the Bhāratas[1]. The sage Atri by his prayer discovered Sūrya concealed in darkness[2]. Brahman is an armour[3]. Gods like Agni, Varuṇa, Pūṣan, Vāyu, Aśvins are spoken of as poets of hymns, which means that their power, like that of the mortal poets, depended on their being composers of hymns[4]. The epithet Brahman has been applied to Agni, Brahmṇaspati, Indra and Soma in many places[5]. In short, the Ṛgveda gives expression to the idea that the prayer was a great and holy power that abided in men, sages and gods. The priest, regarded as the holiest and most important figure in society is styled as Brahman[6]. His importance is greater than that of a king. In the Ṛgveda it is stated that gods protect a king who honours the Brahman. Agni, Indra and Soma have the greatest number of prayers addressed to them in the Ṛgveda. Their receiving the epithet of Brahman shows their superiority over other gods[7]. The common epithet of Brahman given to the priest who used the prayers, to the poet who composed it and the deity addressed by the prayer show that they are conceived as all imbued with the power of prayer. The word Brahman designating the prayer, regarded as the food nourishing the power of the gods, was used in the Upaniṣadic times as an abstraction in the sense of a mystic and holy power. We thus see how the complete historical back-ground for the Upaniṣadic sense of the word is to be traced in the Ṛgveda.

It was quite natural that the word Brahman meaning a prayer or a hymn which occurred in the Ṛgveda should be used later in the sense of the Veda. The word brahmacārin, which occurs in the Ṛgveda itself, is used in the sense of one who practises the vow of Vedic study and hence even in the Ṛgvedic period the word Brahman has been current in the sense of the Veda. There is a hymn of the brahmacārin in the Atharvaveda[8], which shows that, while Brahman is undoubtedly used in the Atharvaveda in the Upaniṣadic sense, it is also used in the sense of the Veda[9]. 'The Brahmacārin possesses the lustrous brahman; all gods have been woven into it.' The word Brahman has been used in the sense of the Veda in Aitareya[10] Brāhmaṇa, Taittirīya Brāhmaṇa and Śatapatha Brāhmaṇa. The Taittirīya Brāhmaṇa[11] says that all corporeal things

(१) ऋसं ३।५३।१२. (२) ऋसं. ५।४०।६. (३) ऋसं. ६।७५।१९. (४) ऋसं. ६।१६।३०; १०।६६।५. (५) ऋसं. २।१।२ पृ. ५; ४।९।४; ६।४५।७; ७।७।५; ७।२९।२; ८।१६।७; ९।९६।६ पृ. ७२. (६) ऋसं. ४।५०।८. (७) ऋसं. ९।९६।७. (८) असं. ११।७ पृ. ४२१-२६. (९) असं. ११।७।२४ पृ. ४२५. (१०) ऐब्रा. १०।८; तब्रा. ३।१२।९ पृ. ४६२; शब्रा. १०।२।४।६; (११) तैब्रा. ३।१२।९।२ पृ. ४९३.

were born from the Ṛk, all motion from the Yajus, all heat from the Sāman; all this was created by the Brahman. The word brahmayajña was applied to Vedic study already in the days of the [1] Śatapatha Brahmaṇa. The hymn of the Brahmacārin in the Atharvaveda mentions the sun as a Brahmacārin who protects the world by the fervour of his vow of Vedic study in order to suggest that the divine power resulting from Vedic study sustains the world. In the same hymn it is stated that the sun was born from the Brahman. In short there is proof to show that the Brahman consisting of the Veda was a cosmic force in the pre-Upaniṣadic times.

The background of the Ṛgveda was exceedingly useful in developing the sense of Brahman into the highest power underlying the universe. Ṛgveda [2] says that all the gods have taken their seats in the highest heaven in the syllable of the ṛk. It would appear that the idea underlying this passage is that the world is contained in the word as sense. The Vedic prayer having been clearly conceived in the Ṛgveda itself as a vital force, we find the pre-Upaniṣadic literature giving expression to thoughts like the Brahman being the eldest born, or Self-born, or being the first to come into existence; for vital force comes first and then comes the creation. As an example we may quote the following:— Vena (the beautiful-the moon or sun) has revealed from the lustrous line (of the horizon) the Brahman that was the first-born of old; he has revealed the nearest shapes at the bottom, the origin of the existent and the non-existent[3]. The Brahmasūkta of the Atharva Veda [4] describes the chief Brahman, the seat of the past and the future and the lord of heaven, as one which all gods worship, of which the earth is the model, the atmosphere belly, heaven the head, fire the mouth, wind the breath; which pervades the universe; of which a half has created the universe; which dwells in the heart, which is man and woman, boy and girl, and which is aged; which is seated in the nine-doored lotus of the heart encircled by three strands, which the brahma-knowers know; which is perfect; in which the sun rises and sets, which no one can transgress, which sustains all the gods and observes the whole universe; which shines in the sky as truth, which as vital breath breathes, which is the enjoyer and the enjoyed; which wanders in all directions as wind; which is the self-born and immortal Self. [5]

---

(१) शब्रा. ११।५।७. (२) ऋसं. १।१६४।३९ पृ. २२३. (३) असं. ४।१।१; ५।६।१; तैसं. ४।२।८।२ पृ. १९७. (४) असं. १०।७।२० पृ २४७; १०।७।३२,३३,३४,३६; १०।८।१ पृ. २४८. (५) असं. १०।७, ८ पृ. २४६-५०.

In the Paippalāda recension of the Atharvaveda discovered in Kashmir, a Brahmasūkta[1] different from that in the Śaunaka recension is to be found. It is to this Brahmasūkta that there is a reference in the Brahmasūtras, a fact which is disclosed by the Bhāṣya of Śaṅkara on the Sūtra. There is a verse in this Sūkta which says that the slaves, the fishermen and gamblers are the Brahman. This Brahmasūkta was published in the journal of the American Oriental Society, Vol. XXV second half pp.274-7 in a very corrupt form by L. C. Barret. We have published a corrected version of it in Part 1 on the Upaniṣatkāṇḍa of the Dharmakosha pp. 251–52. The universe has been described in this hymn as created by and identical with the Brahman. It is as follows : " Of the accumulated powers Brahman is the highest. It was the highest Brahman that in the beginning spread out heaven. It was Brahman that was the first to be among the created beings. Who can vie with it. Heaven and earth are Brahman ; the seven rivers are Brahman ; the sun is Brahman. Gods worship Brahman. The Brāhmaṇa pronounces Brahman. Brahman dwells by night. The lustre of Savitṛ was born of Brahman. Fire shines on account of Brahman. Plants stand by Brahman. May showers of rain pour down Brahman ! Whatever living thing which the sun observes, that is Brahman. The Hotṛ and the sacrifice are Brahman. The svarus are fashioned by Brahman. The Adhvaryu is born from Brahman. The sacrificial offering is put into Brahman. The ladle of ghee is Brahman. The oxen with shining semen and cows from which we get oblations are Brahman. Well-trimmed Brahman goes to yoke a god's chariot. By the aid of Brahman a man wins a place to sit. With Brahman a chariot can be yoked. It is due to Brahman that a man, while wandering, feels pain while exhaling breath. Sages and Kṣatriyas were born of Brahman. The Brāhmaṇa community was born of Brahman ; from Brahman the Vaiśya derives food. The assembly and the laws of the Kṣatriyas are Brahman ; their brilliant seats and their members of the assembly are Brahman. The slaves , the fishermen , the gamblers are Brahman . Man and woman were born of Brahman ; women are Brahman and man is Brahman. The Ups and downs are Brahman. Brahman is everywhere. The trees, the mountains, the creepers are Brahman. All that is between them and all that is between heaven and earth is Brahman. ...." The Upaniṣads have derived their most important speculations about the Brahman from the Atharvaveda. The idea in the [2]Atharva Veda that the Brahman entered into the human body along with other gods is found to have been

(१) पैसं. ८।९ पृ. २५१-५२. (२) असं. ११।१० पृ २०७-१३; ऐआ. २।१।४ पृ. ५३२; ऐउ. २।४।३ पृ. ५८४-८७; तैउ. २।६ पृ. ७२०; मैउ. २।६ पृ. १६५४-५५.

repeated by the Aitareya Āraṇyaka, the Aitareya Upaniṣad, the Taittirīya Upaniṣad and the Maitrāyaṇi Upaniṣad. The idea of the human body being a citadel of the Brahman found in Atharvaveda[१] has been borrowed by the Chāndogya Upaniṣad, the Muṇḍaka Upaniṣad and the Maitrāyaṇi Upaniṣad. The conception of the highest Brahman in the Taittirīya[२] Brāhmaṇa and the Śatapatha Brāhmaṇa has been taken from the Atharvaveda. The verse from Atharvaveda[३] identifying the Brahman with man and woman has been reproduced in the Śvetās'vatara Upaniṣad and has been echoed in the Atharvaveda. The citadel with the nine gates of the Atharvaveda[४] appears in the Śvetās'vatara Upaniṣad. The mention of the Brahman as a mysterious or wonderful being (yakṣan) of Kenopaniṣad[५] is in imitation of the Atharvaveda. We can say that the universal 'thread' in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad[६] was suggested by the Atharvaveda. This will show how great is the debt that the Upaniṣads owe to the Atharvaveda.

There are weighty proofs for saying that the increased importance of the Brahman as a universal power was already an accomplished fact in the days of the Brāhmaṇas. A ritual called the 'Dying round the Brahman (Vāyu)' has been prescribed in the Aitareya Brāhmaṇa[७]. The deity of meditation there is Vāyu, and it is referred to as the Brahman with the explanation that the fire, the sun, the moon, rain and lightning die in Vāyu and are reborn of Vāyu and hence Vāyu is the Brahman. The Śatapatha Brāhmaṇa[८] calls Vāyu the highest Brahman. [९]The Taittirīya Brāhmaṇa calls the mind the Brahman and tells how in the beginning of the creation the mind was born of the non-existent, how Prajāpati was born of the mind and all creatures were born of Prajāpati, how therefore all this is based on the mind and that the mind is the ever enriched Brahman. While describing the cosmic time the Atharvaveda says that Kāla (time) becomes the Brahman and sustains the Parameṣṭhin[१०]. Kāla, the greatest god, conquers the world by means of

---

(१) असं. १०।२।२९ पृ. २४५; छाउ. ८।१पृ. ९५२-५७; मुउ. २।२।७ पृ. १४६३; मैउ. ६।१५ पृ. १६६०-६१. (२) तैब्रा. २।८।८।९ पृ. २५८-५९; शब्रा. १०।३।५।१० पृ. १५४; असं. १०।७,८ पृ. २४६-५०. (३) असं. १०।८।२७ पृ. २५०; श्वेउ. ४।३ पृ. १६०१; तैआ. १।१३।३-४ पृ. २६३. (४) असं. १०।८।४३ पृ. २५१; श्वेउ. ३।१८ पृ. १५९८. (५) केउ. ३।२ पृ. १३८०; असं. १०।२।३२ पृ. २४५; १०।७।३८ पृ. २४८; १०।८।४३ पृ. २५१. (६) बृउ. ३।७।१ पृ. ११४६-४७; असं. १०।८।३७, ३८ पृ. २५०. (७) ऐब्रा. ४०।५ पृ. १५१. (८) शब्रा. १०।३।५।१० पृ. १५४. (९) तैब्रा. २।२।९ पृ. २८८-९०. (१०) असं. १९।५३।९ पृ. १७८.

the Brahman[1]. The Brahmasūktas of the [2]Atharvaveda has influenced the Brāhmaṇas. We find an imitation, partly modified and partly with additions, of it in the [3]Taittirīya Brāhmaṇa. We find it stated there that the Brahman created the gods and this universe, that all these worlds and the universe are inside the Brahman, and that all beings are contained in the Brahman as in a boat. There is a query made in the Ṛgveda[4]: What is that wood and what that tree out of which heaven and earth were chopped out? The answer is not clearly stated there. Taittirīya Brāhmaṇa[5] reproduces that query and answers it in explicit terms thus: 'The Brahman was the wood and the Brahman was the tree. Heaven and earth were chopped out from it. The Brahman which sustains things controls them. Thinkers, I am giving this answer after meditation.' The Taittirīya Brāhmaṇa further says that the Brahman is the shelter of immortality[6].

The Śatapatha Brāhmaṇa[7] described the creation of the universe from the Brahman. While elsewhere in the Brāhmaṇa we have accounts of the creation from water, Prajāpati, the mind or the Prāṇa, in this section the account of the creation is of a more philosophical nature as can be seen from the following summary: The Brahman after the creation of the deities, fire, wind and the sun, sent them to their respetive places and retired itself to the highest part of the sphere. It considered, 'How can I again descend into this world?' It descended by means of Form and Name. These are the great and mystic appearances of the Brahman. Form being the superior, Name itself being Form. The gods were mortal in the beginning and it was only when they were entered into Form and that they became immortal. Form and Name constitute the universe and all this is imperishable.

The Gopatha [8]Brāhmaṇa relates how the universe was created by ascetic fervour by the Brahman, which was without a second. The Sāmavidhāna Brāhmaṇa[9] similarly tells how before the creation there was only the Brahman, from the essence of whose lustre was born Brahman and from him Prajāpati.

The doctrine of Śāṇḍilya in the Śatapatha Brāhmaṇa[10] a varitable introduction to the Upaniṣads and an epitome of them enjoins a medi-

---

(१) असं. १९।५४।५ पृ. १७९. (२) असं. १०।२ पृ. २४४-४६; १०।७ पृ. २४६-४८; १०।८ पृ. २४८-५१; ११।१० पृ. ३०७-१३; पैसं. ८।९ पृ. २५१-५२. (३) तैब्रा. २।८।८।१० पृ. २५१. (४) ऋसं. १०।८१।४ पृ. १८४. (५) तैब्रा. २।८।९।६,७ पृ. २५९. (६) तैब्रा. ३।१०।८ पृ. २६०. (७) शब्रा. ११।२।३।१-६ पृ. ३०१-०२. (८) गोब्रा. १।१।१ पृ. ३०३-५. (९) साब्रा. १।१।१ पृ. २०४. (१०) शब्रा. १०।६।३ पृ. २६१.

tation on the Brahman as Truth; for with this meditation one obtains the Self in the form of Ether.

All these citations definitely prove that a conception of the Brahman which would have done credit to the Upaniṣads, had already developed about the time of the Brāhmaṇas and that the realization of unity with the Brahman had already been formulated as the ultimate ideal to be reached. The historical background which created this ideal is deserving of a careful study. The word Brahman primarily denoted prayer in the early Vedic times. The Vedic ideal of the early Brāhmaṇa period was to remain after death in a state consisting of the Veda and this Veda–constituted state was called the Brahmamaya (Brahman-constituted) state. We shall quote authorities to prove this statement and then turn to other aspects of the problem of the Brahman in the Upaniṣads.

[1] 'The sacrificer becomes constituted of metres, deities, Vedas, immortality and merges into the deities.' 'The[2] sacrificer has put the knowledge of the three Vedas into his own Self and made it his own, and, having thus become Veda-constituted, the sacrificer becomes the Self of all created beings, constituted of metres, Stomas, Prāṇas, deities; having being constituted thus, he ascends upwards'. 'When he builds up the fire–altar laying down the lotus–leaf, it is on that immortal element that he prepares for himself a body constituted of Ṛks, Yajus, Śamans and he becomes immortal.'

[3] "When the body is laid on the fire, a Mantra is recited: 'thou were born from him, now he will be reborn from thee.' After this the sacrificer becomes constituted of oblations, mind, Prāṇa, eye, ear, speech, Ṛk, Yajus, Sāman, Brahman, and gold and he becomes immortal."

[4] The Atharvaveda refers to the Brahman as the oldest (existence), as the cause of all, as the Self-born, as Ātman and as Skambha, i.e. the power that controls the universe. It also refers to the human being as the citadel of the Brahman. The preceding exposition will have fully brought out the great influence exercised by these speculations on the Brahman in the Atharvaveda on the Brāhmaṇa literature. We can determine from the context in which the word Brahman occurs in the Ṛgveda that the Vedic prayer, praising the greatness of gods, was regarded as a sacred power from which even gods could derive vitality

(१) ऐब्रा. १०।८. (२) शब्रा. १०।४।२।२७, ३०, ३१; १०।५।१।५ पृ. ३१. (३) जैब्रा. १।२ पृ. ४०२–०३. (४) असं. १०।८।१,२ पृ. २४८–४९.

and nourishment. We find the belief expressed in the Atharvaveda that its magical charms were true charms and that they had an unfailing potency. The Mantras of the Atharvaveda also are called Brahman, and it is itself called the Brahmaveda. The sacred prayer of worshipper and the miraculous power of magic, these two meanings combined give to the word Brahman the philosohical sense of 'Universal Spirit'.

The meaning of the two words Ātman and Brahman developed along separate lines before the Upaniṣadic period so that while the one denoted the ultimate reality the other denoted the cosmic power. Thus this separation of meaning disappeared in the Upaniṣads and their meanings have perfectly blended together.

The Aitareya[1] Upaniṣad gives prominence to the idea of the Ātman. The Ātman in his aspect as the highest and most universal object of worship is Intelligence (Prajñāna) and it is called Brahman there. The Ātman created the universe and man, and entering into man, he observed all the created beings. He found that man was the most evolved, 'tatama' form of the Brahman. These are the only two references of the Brahman in the Aitareya Upaniṣad which are of importance.

'Tad'[2] (that) is the name of this great being; he who knows this as mentioned as its name becomes immortal. Here 'tad' has been mentioned as the name of the Brahman and it is in the Aitareya Āraṇyaka that we first find 'tad' referred to as a designation of the Brahman; where the 'tad' in Ṛgveda[3]. 'That was the oldest of the things in existence from which was born this strong one of possessed virility' has been referred to the Brahman; and we have thus a good reason to conclude that it is to this[4] Āraṇyaka that the Bhagavadgītā refers when 'tad' has been described there along with 'Om' and 'Sat' as a three-fold reference to the Brahman.

The[5] Taittirīya Upaniṣad gives more importance to the Brahman than to Ātman. It is as an object of meditation and realization that the Brahman figures here. Kauṣītakī thus instructs his son (Prācīnayogin): 'Ether is its body, Truth its Ātman, Prāṇa its place of sport, mind its seat of joy. It is immortality abounding in peace'. Praṇava (the syllable Om) has been declared here to be a synonym of the Brahman and meditation on it the means of its realization[6]. The primary meaning of Praṇava is existence. The exposition of it in

---

(१) ऐउ. २।४।३।१३ पृ. ५८६. (२) ऐआ. ५।३।३ पृ. २६२. (३) ऋस. १०। १२०।१ पृ २३६. (४) ऐआ. १।३।१ पृ २३६. (५) तैउ. १।६ पृ. ६९९. (६) तैउ. १।८ पृ. ७०२.

Brahmānandavallī,[1] may be briefly stated as follows:– The Brahman is Truth, Intelligence and infinite. It dwells in the highest ether of the cave of the heart. He who knows it thus has his desires fulfilled. This Brahman was the Ātman in the beginning of the creation and from it in due order were born the five elements, food and man. Man is the Self constituted of food; inside it dwell, one within the other in the order given, the Self of breath, the Self of the mind, the Self of intelligence and the Self of bliss. In the Bhṛguvallī,[2] the meditation on the Brahman in its aspects as food, Prāṇa, mind, Intelligence and bliss has been enjoined, for the acquisition of food and long life, for the removal of bodily sins and for securing the fearlessness of bliss. The Upaniṣad[3] has laid great emphasis on the meditation on food and has enjoined certain observances in that connection. The Brahman, it is stated here, can be meditated both as existent and non–existent; the former kind of meditation leading a man to existence and the latter to non–existence[4]. In the cosmogony of the next section[5] it is said that there was non–existence in the beginning of the creation and it made itself Ātman.[6] The bliss of the Brahman is stated to be incapable of expression in speech or in thought. The experiencer of it does not know fear. It is in the last Vallī of the Taittirīya Upaniṣad, that there is the main exposition of the Brahman, and the author of the Brahmasūtras gives the first place to it. It is here that the well–known definition of the Brahman, accepted by Bādarāyaṇa in the Brahmasūtras, occurs. The Brahman is that from which the beings are born, in which they live and into which they merge. According to this definition food, breath, mind, intelligence and joy are the Brahman. Breath being based on food, mind on breath, intelligence on mind and joy on intelligence, the greatness of food has been expatiated on towards the end of the Upaniṣad. Here man's duty towards food has been justified in the light of the Brahman philosophy.

The philosophy of the Brahman in the Chāndogya Upaniṣad may now be briefly reviewed. In its philosophical exposition this Upaniṣad gives greater prominence to the conception of the Ātman, but it also expresses the identity between the Ātman and the[7] Brahman. [8]It sets forth the doctrine of Sāṇḍilya that all this universe is

---

(१) २।१-९ पृ. ७०६-३५. (२) तैउ. ३।२-६ पृ. ७३७-३८. (३) तैउ. ३।७--१० पृ. ७३९-४०. (४) तैउ. २।६ पृ. ७२०. (५) तैउ. २।७ पृ. ७२५. (६) तैउ. २।९ पृ. ७३२. (७) छाउ. ३।१४।४ पृ. ८१२; ४।१५।१ पृ. ८३९; ८।३।४ पृ. ९६१; ८।४।३ पृ. ९६४; ८।८।३ पृ. ९७३; ८।१०।१ पृ. ९७५; ८।११।१ पृ. ९७६. (८) छाउ. ३।१४।१ पृ. ८०७.

Brahman; that one should meditate on it with self–control as taj–ja–la–an, the cause of the birth, maintenance and disolution of the universe. Satyakāma Jābāla receives instruction about the Brahman with its sixteen constituents first from outsiders who were not human beings and then from his own preceptor. A bull, fire, a swan and a diver–bird instructed him each in a quarter of the Brahman consisting of four constituents. From the four quarters as constituents there arises a quarter called the lighted; from the earth, the atmospheric region, heaven and the ocean arises the infinite; from fire the sun, the moon and lightning arises the quarter called the seated. The whole universe consists only of these four quarters, which means that the Brahman with its four quarters and sixteen constituents constitutes the whole universe[1]. Upakosala, the pupil of Satyakāma Jābāl is instructed by the sacrificial fires in the identity of Prāṇa and Ether with the Brahman[2]. Prajāpati's instruction to Indra relates to the identity between the Ātman, the experiencer of the states of waking, dreaming and deep sleep, and the incorporeal Brahman of the nature of light, which is the immortal Brahman beyond fear[3].

The Bṛahadāraṇyaka Upaniṣad also gives prominence to meditation on the Self; but the speculation on the Brahman there is not of less significance. It lays down the proposition that realization of the Brahman as identical with the 'I' is a means to the realization of identity with the universe. The gods cannot exercise their control on one who meditates on the identity between the 'I' and the Brahman; for such a man has a self identical with theirs[४]. This is an exceedingly original and bold line of thought adopted in the Upaniṣad. It denounces the man who regards himself as different from the gods and worships them thus. The gods do not like men to know the Brahman. The word Brahman has been derived from the root *bhṛ* here[५]. King Ajātaśatru of Kāśī tells Gārgya that the Intelligence-constituted Man is the Brahman, and that he resides in the ether of the heart[६]. The Upaniṣad, however, speaks of two kinds of the Brahman; one is the corporeal which is mortal, stationary and existent, that which is capable of being perceived by the senses; and the other is the incorporeal which is immortal, moving and imperceptible. An illustrations of the second variety are mentioned wind,

---

(१) छाउ. ४।६–९ पृ ८३२–३४. (२) छाउ. ४।१० पृ. ८३४. (३) छाउ. ८।७–११ पृ. ९६९–७६. (४) बृउ. १।४।१० पृ. १०२९–३०. (५) बृउ. १।६ पृ. १०६४–६६. (६) बृउ. २।१।१६ १७ पृ. १०७२–७३.

atmosphere, Breath, the ether within the Self and the man in the right eye[1]. In the doctrine of honey [2] the Brahman is spoken of thus: This Brahman is without a prior and a posterior, without an inside and an outside. The Self, the experiencer of all, the Brahman.

Yājñavalkya, questioned by Uśasta Cākrāyaṇa and Kahola Kauṣītakeya, tells them that the Self which is the innermost of all is the actual and the direct Brahman[3]. To the question of Śākalya Yājñavalkya replies that there is one god and that is Prāṇa, which is also called Brahman[4]. In the assembly of philosophers Yājñavalkya tells that the Brahman is intelligence and joy, the final goal of the giver of offerings, of him who stands still and knows it[5].

King Janaka had received various instructions on the Brahman: from Jitvan śailini, of its identity with speech; from Udaṅka Śaulbāyana of its identity with Prāṇa, from Barku Vārṣṇa of its identity with the eye, from Gardabhīvipīta Bhāradvāja of its identity with the ear, from Satyakāmajābāla of its identity with mind and from Vidagdha Śākalya of its identity with the heart. Yājñavalkya tells Janaka that it was only a fractional instruction that he had received. In reality speech &c. would be proper aspects of the Brahman to be meditated on with some modifications; e. g. speech should be meditated on as intelligence, Prāṇa as dearness, the eye as truth, the ear as infinitude, the mind as bliss and the heart as stability; speech &c. could be regarded on as the seat, the physical medium of manifestation, while ether in all these meditations would be the support of the Brahman[6].

So far Yājñavalkya has dealt with the aspects of the Brahman on which to meditate. Now he turns to the attributes of the Brahman which are to be known. The Self who does not die with the body, who assumes various births, is the Brahman. The Self is made up of intelligence, of mind, of Prāṇa, of eye, of ear, of earth, of water, of wind, of sky, of light and not–light, of desire and not–desire, of anger and not–anger, of dharma and not–dharma, of this–worldliness and of that-worldliness; it is made up of everything[7]. In the case of a man who is free from desire, who has realized his desires, his desire being centred in the Self, his vital breaths do not depart, being Brahman, he is merged into the Brahman. When a mortal rids himself of his desires he becomes immortal. The body then drops away like the slough of a

---

(१) बृउ ३।३ पृ. १०८२-८६. (२) बृउ. २।५।१९ पृ. ११११. (३) बृउ. ३।४, ५ पृ ११३१-३६. (४) बृउ. ३।९।९ पृ. ११६९. (५) बृउ. ३।९।२८ पृ. ११७९. (६) बृउ. ४।१ पृ. ११८१-८६. (७) बृउ. ४।४।५ पृ. १२२९.

snake, and then the incorporeal, immortal Self is the Brahman, and nothing else; it is light and nothing else[1]. He who knows that the Self in whom are established the five peoples (senses) and the ether is the immortal Brahman, himself becomes immortal[2]. Those have understood the eternal and highest Brahman who know (the Self as) the breath of breath, the eye of the eye, the ear of the ear, the mind of the mind[3]. This great, unborn, immortal Self without fear is the Brahman. The Brahman indeed is without fear. He who knows this becomes the Brahman without fear[4]. The Brahman is truth[5]. It is this truth which gods worship[6]. Kha, the ether, is Brahman[7]. The Brahman is described in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad in terms of arithmetic: 'That is full, this is full; the full comes out of the full. Upon subtracting the full from the full, what remains is the full[8].' The tradition of teachers of the Brahman philosophy in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad goes back to the Self-born Brahman[8].

The Kenopaniṣad[9] gives prominence to the speculations on the Brahman. The subject-matter of the Upaniṣad is that the Brahman is not an object of meditation, i. e. it cannot be the object of meditation. The main thesis is : The deity which is the activating agent behind the breath, the speech, the eye, the ear and the mind but which is not an object of them, that is the Brahman. Not only has the Brahman been maintained as no fit object of meditation, but it has been maintained in a language of apparent contradiction that it is impossible to determine even its knowability. It is not known to the knowers and is known to those who are not knowers. Even when well-known it has to be investigated[10]. When a man recognizes its existence in each awareness, in each act of consciousness, one attains immortality[11]. The [12]Upaniṣad relates a myth showing that the victorious might of gods like Agni, Sūrya, Vāyu and Indra is only the might of the Brāhman. The story points out the moral that the burning power of the fire and the power of wind to blow is really the might of the Brahman. The flashing of lightning and its vanishing away or the working of the mind, these have been men-

---

(१) बृउ. ४।४।७ पृ. १२३६. (२) बृउ. ४।४।१७ पृ. १२४२. (३) बृउ ४।४।१८ पृ. १२४४. (४) बृउ. ४।४।२५ पृ १२५८. (५) बृउ. ५।४ पृ. १२७१. (६) बृउ. ५।५।१ पृ. १२७२. (७) बृउ. ५।१ पृ. १२६६. (८) बृउ. २।६।१-३ पृ. ११९४; ४।६।१-३ पृ. १२६५; ६।५।१।४ पृ. १३१०-११ (९) केउ. १।१-९ पृ. १३७३-७६. (१०) केउ. २।१ पृ. १३७७. (११) केउ. २।४ पृ. १३७८. (१२) केउ. ३।४ पृ. १३७८-८५.

tioned in the Upaniṣad as symbolical aspects of the Brahman for meditation. The Upaniṣad calls itself an Upaniṣad of the Brahman in the concluding part. 'Of this Upaniṣad (mystic doctrine) ascetic fervour, Self-control and action are the foundation; the Vedas are all the limbs and truth is the seat;' with this the Upaniṣad concludes.

The [1]Muṇḍakopaniṣad gives equal importance to Puruṣa, Ātman and the Brahman. From the opening and concluding portions the Upaniṣad purports to teach the doctrine of the Brahman. It distinguishes between the higher and the lower doctrine and mentions the Imperishable, the Man and the Brahman as the subject-matter of the higher doctrine. The doctrine is to be imparted only to a pupil whose mind has been subdued, who has cultivated renunciation and who is obedient to his teacher[2]. The Brahman grows as a consequence of ascetic fervour and then food is born; from food are born Prāṇa, the mind, truth, the worlds and the immortality residing in action. He who is omniscient and knows everything, whose austerity consists of knowledge, from him is produced the Brahman in the form of name, form and food.[3] Manifest, but beyond intelligence; subtler than the atom, but comprehending all the worlds in itself, such is the Imperishable Brahman. Speech, mind and Prāṇa are noting but this Brahman. That alone is real. This Brahman which is the light of light, which is without any constituent parts and without any contamination, resides in the heart. It is all-pervading. It alone is the universe[4]. He who knows the highest Brahman becomes the Brahman; and crosses over sorrow, Released from the knots of the heart, he becomes immortal[5].

The Praśnopaniṣad has included Ātman, Brahman and Puruṣa among its topics and calls speculations about them the search for the Brahman[6]. Pippalāda in this Upaniṣad answers six questions put to him by six sages, devoted to Vedas. Kausalya Āśvalāyana who is meditating on Prāṇa is called here the best Brahma-knower. Pippalāda tells Śaibya Satyakāma that the syllable Om is the higher and lower Brahman. It has been mentioned here that the lower Brahman is composed of this world and the aerial region. For a worshipper of this lower Brahman there is the liability of return to worldly existence; it is subject to decay. The highest Brahman is what the complete symbol Om stands for. The highest Brahman is peaceful, ageless, immortal and

---

(१) मुउ. ११११ पृ. १४४२; ३।२।१० पृ. १४८८. (२) मुउ. १।२।१२,१३ पृ. १४५२–५३. (३) मुउ. १।१।८, ९ पृ. १४४७–४८. (४) मुउ. २।२ पृ. १४५९–६८. (५) मुउ. ३।२।९ पृ. १४८७. (६) प्रउ. १।१ पृ. १४९०.

beyond fear[1]. The Upaniṣad concludes by saying that the Puruṣa in whom the universe has its origin, stability and dissolution is the Brahman[2]. In an earlier passage it has been stated that those in whom austerity, the vowed life of Vedic study and truth have become firmly fixed, who have neither Crookedness nor falsehood nor deceit in them attain the stainless world of the Brahman[3].

Although the Kaṭhopaniṣad discusses the Ātman as its main theme, it also mentions the realization of the Brahman as the cheif goal of the doctrine of the Self[4]. The syllable Om has been called here the imperishable Brahman[5]. The Brahman is described[6] as the highest imperishable Brahman for those who seek to cross over to the farther shore free from fear. Like the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad it also says that a mortal released from the bondage of desires becomes immortal and attains Brahmahood just here[7]. It ends by attributing the realization of the Brahman by Naciketas to the Yogic practices, and the doctrine of the Brahman.[8].

The Māṇḍūkyopaniṣad deals only with the Ātman; but it has described the Ātman with the attribute 'Brahman.'

The Śvetāśvatara Upaniṣad has described the Brahman as three-fold, consisting of the perishable Prakṛti (matter), the imperishable individual Self who is the enjoyer and the controller God[9]. It is after the mind and the body have been purified by the practice of the Yoga that one can see the nature of the unborn and eternal Brahman with the lamp of the (knowledge of the) nature of the Self[10]. It is only the high-souled man who has the highest devotion towards god and his preceptor who can have a clear vision of all the philosophical truths, expounded in the Upaniṣad[11]. The sage Śvetāśvatara obtained the knowledge of the Brahman by the power of his austerities and by the grace of God[12]. It is in this Upaniṣad of the older Upaniṣads that we find the earliest instance of importance being attached to the conception of the highest Godhead and to bhakti the path of devotion.

The[13] Maitrāyaṇī Upaniṣad describes the two-fold Brahman consisting of Sound and not-Sound. The syllable Om Praṇava is the Sound-Brahman and the fourth state of the Brahman, i. e. the unconditioned Brahman is

---

(१) प्रउ. ५।२ पृ. १५१०; ५।७ पृ. १५१४. (२) प्रउ. ६।४-७ पृ. १५१६-१९. (३) प्रउ. १।१५,१६ पृ. १४९६. (४) काउ. ६।१८ पृ. १४४०. (५) काउ. २।१६ पृ. १४०४. (६) काउ. ३।२ पृ. १४११. (७) काउ. ६।१४ पृ. १४३८. (८) काउ. ६।१८ पृ. १४४०. (९) श्वेउ. १।९-१२ पृ. १५८०-८३. (१०) श्वेउ. २।१५ पृ. १५९०. (११) श्वेउ. ६।२३ पृ. १६२८. (१२) श्वेउ. ६।२१ पृ. १६२६. (१३) मैउ. ६।२२ पृ. १६६२.

the not–Sound Brahman. It is through the former that the latter can be attained. The syllable Om with its three feet (consisting of the waking, dreaming and sound sleep states of the Self) is the Aśvattha tree with its roots having upwards. The five elements including ether and other constituents of the universe are the branches of this Aśvattha[1]. Following the way of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad we have here two forms of the Brahman mentioned, the corporeal and the incorporeal, of which the corporeal is illusory and the incorporeal is true[2]. There are again two more forms of the Brahman mentioned, viz. Time and not–Time. The Time–Brahman consists of the year and the sun[3]. By knowledge, austerities and meditation one can obtain the Brahman[4]. Agni, Vāyu, Āditya, Time, Prāṇa, Food, Brahman, Rudra and Viṣṇu meditate on it. These (gods) are the highest embodiments of the Brahman. One should meditate on them and worship them and at the same time deny them; the Brahman being incorporeal and immortal[5].

The upaniṣads, so far considered, are the only Upaniṣads which are most valuable from the philosophical point of view, although other Upaniṣads may be more important from the point of view of the different religious sects or the Yoga school. All faiths with a religious tradition and a religious organisation behind them live on the strength of a conception of the ultimate reality of the universe as an anthropomorphic entity. The older Upaniṣads made an advance on the anthropomorphic faith and have arrived at the doctrine of the Ātman and the Brahman. From the abstract given above of the Upaniṣads one can understand the very high philosophic potentiality of the two conceptions of the Ātman and the Brahman. The profound speculations of the Upaniṣads have gathered together an inexhaustible reservoir of ideas belonging to the two main philosophical streams of thought, viz. materialism and spiritualism. The necessary intuitional and logical thought on all problems of the universal phenomena and of life to further the development of a systematic Indian philosophy will be found to have been incorporated in them. The social and cultural life of the time, replete with its thirst for the knowledge of truth, has been faithfully reflected in them. At the root of the Upaniṣads lie the eagerness to investigate truth and the intense craving of the heart for liberation which both have been actuated by the highest

---

(१) मैउ. ६।४ पृ. १६५८. (२) मैउ ६।३ पृ १६५८. (३) मैउ. ६।१५,१६ पृ. १६६०–६१. (४) मैउ. ४।४ पृ. १६५६. (५) मैउ. ४।५,६ पृ. १६५६–५७.

ethical ideals. The very desire to find the ultimate reality in the universal phenomena and to determine the highest moral ideals is an ethical motive, and it is the very foundation of the Upaniṣadic philosophy. The Updniṣads believe in the unity of the ultimate reality and the ethical ideal and they do not recognize a line of cleavage between pure intellectual inquiry and ethical discrimination. They, on the other hand, start with the conviction that the highest intellectual truth is indissolubly connected with the ideal of an ethical summum bonum. They have arrived at the conclusion that the summum bonum can be born of the highest intellectual intuition of truth.

Laxman Shastri Joshi.

(२)

प्रस्तावना

शान्तस्वान्तो योगजादात्मधर्मात्
सिद्धस्तन्त्रं तारयन् जैमिनेर्यः ।
धन्यं धीरं धारिणं मोक्षलक्ष्म्याः
प्राज्ञाचार्यं केवलं तं प्रणौमि ॥ १ ॥
मन्त्रान् वेदचतुष्टये परिगतानालोड्य सब्राह्मणान्
ध्यात्वाऽध्यात्मदृशा तदर्थसरणीमैतिह्यविद्याध्वना ।
दृष्टा योपनिषत् सनातनपदे मूलग्रहेणेक्षणात्
साधूनां परमार्थधर्मविदुषां सा प्रीतये न्यस्यते ॥ २ ॥
विचाराणां विकासस्य प्रवाहो ह्यैतिहासिकः ।
अन्वेषणीयो मनुजैस्तत्त्वप्रज्ञाप्रवृद्धये ॥ ३ ॥
ऐतिहासिकमध्वानं धृत्वा वेदान् विचिन्त्य च ।
पुरुषः प्राण आत्मा च ब्रह्म चेति समीक्षितम् ॥ ४ ॥
ऐतिहासिकसंबन्धाद् भिन्नमेतच्चतुष्टयम् ।
कल्पनामूलभेदोऽयं, वेदान्तेषु व्यपैति सः ॥ ५ ॥
वेदान् वेदान्तसहितान् संगमय्य विवेकतः ॥
आत्मदर्शनमेवेदं चिन्तितं चित्तशुद्धये ॥ ६ ॥

परमार्थविषये धर्मकोशेन संग्रहणायेष्यमाणे प्रथममेतदुपनिषत्काण्डं चतुर्भिर्भागैः प्रचिकाशयिषितमस्ति । उपनिषत्पूर्वाम्नायस्य मन्त्रब्राह्मणात्मकस्य आरण्यकसहितस्य येंऽशाः साक्षात् परंपरया वा उपनिषदर्थद्योतकाः सन्ति, तेषां संग्रहः प्रथमे भागे क्रियते ।

उपनिषत्काण्ड-स्वरूपविवरणम्

उपनिषदि पुरुषरूपेण आत्मत्वेन ब्रह्मात्मकतया परमेश्वरत्वेन च योऽर्थोऽभिप्रेतः, तत्पराणां सर्वेषां मन्त्रब्राह्मणेषु पठितानां वचनानां संग्रहः कृतोऽस्त्यत्र । तथाच अग्नीन्द्रवरुणसवितृब्रह्मणस्पतिविश्वकर्मप्रजापत्यादिदेवताप्रतिपादकस्य वाक्यार्थतया परमेश्वरपरस्य वेदवचनसंदोहस्य समावेशोऽत्र कृतोऽस्ति । ये च मन्त्रब्राह्मणरूपा आम्नायाः सृष्टिं परलोकगतिं शरीरप्राणवाङ्मनआदिशारीरकतत्त्वसमुदायं श्रेयःस्वरूपं सत्यतपोयज्ञश्रद्धास्वाध्यायादिधर्मरहस्यं प्रणवं च प्रतिपादयन्ति, तेऽप्यत्र विषयप्रविभागेण संगृह्यन्ते । अतोऽयं प्रथमो भागः ‘ मन्त्रब्राह्मणोपनिषत् ’ इत्यभिख्यां धत्ते ।

द्वितीय—तृतीयभागयोः प्राचीना उपनिषदः समावेश्यन्ते, याः श्रीमच्छङ्कराचार्यैर्व्याख्याताः, याश्च शंकरभास्कररामानुजनिम्बार्कानन्दतीर्थश्रीकण्ठश्रीकरवल्लभविज्ञानभिक्षुबलदेवैः ब्रह्मसूत्रभाष्येषु सूत्राधिकरणविषयतया समुद्धृताः सन्ति । ताश्चेमाः—ऐतरेयोपनिषत् द्वितीयतृतीयारण्यकरूपा न

केवलमात्मषट्कम्, कौषीतक्युपनिषत्, तैत्तिरीयोपनिषत्, छान्दोग्योपनिषत्, बृहदारण्यकोपनिषत्, ईशोपनिषत्, तलवकारब्राह्मणोपनिषत् केनोपनिषदमन्तर्भाव्य, काठकोपनिषत्, मुण्डकोपनिषत्, प्रश्नोपनिषत्, माण्डूक्योपनिषत्, शिवसंकल्पोपनिषत्, श्वेताश्वतरोपनिषत्, महानारायणोपनिषत्, जाबालोपनिषत्, मैत्रायण्युपनिषत्, कैवल्योपनिषत्, अथर्वशिरउपनिषत्, अथर्वशिखोपनिषत् इत्येवं एकोनत्रिंशतिसंख्याकाः। आसां माण्डूक्यं शिवसंकल्पः मैत्रायण्युपनिषद्वा न ब्रह्मसूत्रविषयतां नीयते केनापि भाष्यकारेण, तथापि माण्डूक्यस्य श्रीमद्भगवता शंकराचार्येण व्याख्यातत्वेन, शिवसंकल्पस्य वाजसनेयिसंहितायां ऋग्वेदखिलेषु अन्यासु वैदिकसंहितासु च अंशतोऽशत उपलभ्यमानत्वेन, मैत्रायण्युपनिषदश्च अर्वाचीनैः पाश्चात्यविद्वद्भिः प्राचीनतया परिगणितत्वेनात्र संग्रहः कृतः। याश्चान्या उपनिषदः शतद्वयाधिकसंख्याका यत्रतत्रोपलभ्यन्ते, तासां ग्रन्थगौरवभयान्नात्रादरः कृतः।

चतुर्थो भागो भागत्रयपठितानां वचनानां कोशं, तत्पठितशब्दविशेषाणामाङ्ग्लार्थानुवादसहितं कोशं, विशेषविषयनिर्देशानां तत्रतत्र कृतानां कोशं च अकाराद्यनुक्रमेणान्तर्भावयति।

आधुनिकीमैतिहासिकपद्धतिमवलम्ब्य प्रथमे भागे मन्त्रब्राह्मणोपनिषदि संहिताभ्यो ब्राह्मणेभ्यश्च वचनान्युदाह्रियन्ते। संहितानां ब्राह्मणानां चाभ्युपगत ऐतिहासिकः क्रमो यथा—ऋग्वेदः अथर्ववेदः तैत्तिरीयसंहिता काठकसंहिता मैत्रायणीयसंहिता वाजसनेयिसंहिता ऐतरेयब्राह्मणं शाङ्खायनब्राह्मणं ताण्ड्यब्राह्मणं जैमिनीयब्राह्मणं तैत्तिरीयब्राह्मणं कठब्राह्मणं शतपथब्राह्मणं षड्विंशब्राह्मणं सामविधानब्राह्मणं गोपथब्राह्मणं ऐतरेयारण्यकं शाङ्खायनारण्यकं तैत्तिरीयारण्यकं चेति। अत्र सामसंहितायाः कपिष्ठलसंहितायाश्च वचनानामुद्धरणस्याकृतत्वात्तयोर्नास्मिन् क्रमे निर्देशोऽस्ति। अथर्ववेदपदेन शौनकपैप्पलादसंहिताद्वयं विवक्षितम्। अथर्ववेदस्य तैत्तिरीयसंहितायाः पूर्वं निवेशः सर्वासु यजुर्वेदसंहितासु अथर्ववेदमन्त्राणां बाहुल्येन समुद्धारदर्शनात् क्रियते। यजुर्वेदसंहितासु ऋग्वेदमन्त्राणां यथा समुद्धरणं दरीदृश्यते, तथैवाथर्ववेदमन्त्राणामपि। तत्र अथर्ववेदमन्त्रसंख्या तु ऋग्वेदमन्त्राणामपेक्षयाऽल्पतरेति सुविदितम्। जैमिनीयशतपथब्राह्मणयोः क्रमनिश्चयस्तु कर्तुं न पार्यत इति तयोः पौर्वापर्यं नाभिप्रेयतेऽस्मिन्क्रमे।

उपनिषत्सु समुपबृंहितरूपेणाविष्कृतस्य तत्त्वप्रपञ्चस्य ऐतिहासिकं पूर्वरूपमुपनिषत्पूर्ववैदिकाम्नाये कीदृशमुपलभ्यत इत्येतत्प्रदर्शनार्थं प्रथमो भागो व्यरचि। यानि तत्त्वान्युपनिषत्सु व्यक्ततां प्राप्नुवन्ति प्रौढत्वं च संपद्यन्ते, तेषां बीजाङ्कुरादिभावेन परिणतिप्रक्रिया तत्पूर्ववैदिकाम्नाये प्रसरं लभते इत्येतदवधारयितुं प्रथमो भागः कृतः। वस्तुतस्तु सर्व एवाम्नाय औपनिषददर्शनस्य निरपवादं कारणरूपतामावहतीत्येतदप्यवगन्तुं शक्यते। परंतु तान्येव वचनान्यत्र परामृष्टानि, यानि सुदूरनविचार्यैबौपनिषदर्थविचारकारणभावं दधतीति निश्चीयते। विचारविकासस्य ऐतिहासिकीं परंपरामवगत्य प्राप्तः समधिकविचारोत्कर्षो दार्शनिकविचारप्रवृद्धये प्रभवतीत्येतदर्थं प्रथमं भागमुपक्रमामहे।

अध्यात्मदर्शनपरतया तत्तद्विषयानुसारेणोद्धृतवचनानां मध्ये अध्यात्मतात्पर्यविषये विदुषां वैमत्यस्य समस्ति तत्रतत्रावसरः, यथा वैमत्यं न्यूनतरं संपद्येत, तथा प्रयतितमस्माभिः। ऋग्वेदवचनोद्धारेषु सायणाचार्यमतं तत्रैवास्माभिरनुसृतं यत्र वैमत्यशङ्का न प्रसरेत्। अस्मदुद्धृतवचनेष्वपि क्वचिद्वैमत्यबीजानि संभवन्तीत्येवं वयमप्यङ्गीकुर्मः।

प्रतिविषयविशेषं सर्वाणि मन्त्रब्राह्मणवचनानि क्रमेणोद्ध्रियन्ते। विषयाणां क्रमो यथा— अग्न्यादिदेवतारूपः परमात्मा, सृष्टिः, शारीरं, जीवगतिः, धर्मतत्त्वं, श्रेयःस्वरूपं, प्रणवश्चेति । मन्त्रेषु ब्राह्मणेषु वा येष्वग्न्यादीनां देवतानां सर्वेश्वरत्वं सर्वात्मत्वं सर्वदेवतात्मत्वं वाऽभिधीयते लक्ष्यते वा तान्येवात्र प्रथमविषयकक्षायां प्रावेशयाम न तत्तद्देवताविशेषपराणि सर्वाणि । पृथिव्यादिसृष्टिप्रतिपादक आम्नायो यथोपनिषत्सु समुपलभ्यते तथा मन्त्रब्राह्मणेष्वपीति, सोऽत्र संगृह्यते । मनःप्राणेन्द्रियादिसहितं शरीरं तत्रतत्र वेदेषु निरूपितं, तन्निरूपणपरो मनःप्राणादीनां पार्थक्यनिरूपणपरो वा वैदिको भागस्तृतीये शारीरे विभागे संगृहीतः । जीवगतिरपि संक्षेपविस्तराभ्यां वेदैर्वर्णिताऽत्र समुच्चित्य प्रवेशिता । उपनिषद्भिन्नः सर्वो वेदो धर्मपरोऽस्ति, परंतु यावानंशो धर्मतत्त्वपर्यवसायीति ज्ञायते तावानेव निविष्टोऽत्र । श्रेयःस्वरूपप्रतिपादकः केवलं दिग्दर्शनार्थमुदाह्रियते न सर्वथा । प्रणवस्यौपनिषदार्थरूपता यत्रावगम्यते तावानेवांशः संकलय्यात्रावस्थाप्यते इति न तिरोहितं भवेद्विदुषाम् ।

कर्मविद्ययोः समुच्चयविकल्पचिन्तनेन कर्मकाण्डज्ञानकाण्डयोरैतिहासिकी संगतिः

पूर्वाचार्यैः कृतव्याख्यानानामप्युपनिषदां पुनर्व्याख्यानमैतिहासिकपद्धतिमनुरुध्य कर्तव्यं तत्त्वार्थबोधसमृद्धये । ऐतिहासिकपद्धत्युपोद्बलितचिन्तनं हि वैदिककर्मविद्यायां प्रतिपद्यमानानामर्थानामौपनिषदब्रह्मविद्यया संगतिविशेषान् विचारविकाससोपानपरंपरां च प्रकाशयति । इदमत्रावधेयम्—यत्, ऐतिहासिकपद्धतिरियं न मीमांसापद्धतेर्वैयर्थ्यमापादयति । किंतु स एवाम्नायो विकल्पेनोभाभ्यामपि पद्धतिभ्यां व्युत्पादनमर्हति न समुच्चित्येत्येवं विशेषस्तां तां पद्धतिमनुरुन्धानेन नोपेक्षणीयः ।

वैदिके कर्मकाण्डे कर्मसंबन्धिन्य उपासना वेदनक्रियार्थेन पदेन विहिता भूयिष्ठमुपदिश्यन्ते, नूनं ता उपनिषदामैतिहासिकं कारणमिति प्रतिपत्तुमस्ति भूयानवसरः । संप्रतिपन्नमिदं हि सर्वैर्वेदवादिभिः, कर्माङ्गभूताः कर्मसमुच्चिताः प्रधानभूताः कर्मविकल्पाश्चोपासनाः कर्मकाण्डे उपनिषदि चोभयोरपि प्रतिपाद्यन्त इति । उपासना च विद्याऽपरपर्यायेति '[1]यदेव विद्यया करोति ' इत्यादिवचनेषु व्याख्यायते आचार्यैः । कर्मस्थानीया कर्मणो विकल्पभूता कर्माङ्गरूपा वा उपासना मानसी वेदनरूपा तैत्तिरीयसंहितादिषु ब्राह्मणेषु च विधीयते । कर्मस्थानीया कर्मविकल्पभूता यथा— '[2]सर्वं पाप्मानं तरति, तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते, य उ चैनमेवं वेद' इति । सकलं कर्माभिलक्ष्य कर्माङ्गभूता यथा—'एष[3] वै देवयानः पन्था यद्दर्शपूर्णमासौ, य एवं विद्वान् दर्शपूर्णमासौ यजते, यो देवयानः पन्थास्तं समारोहति ' '[4]इन्द्रस्य वा एषा यज्ञिया तनूर्यद्यज्ञः, तामेव तद्यजन्ति, य एवं वेदोपैनं यज्ञो नमति ' इति । कर्मैकदेशमभिलक्ष्य कर्माङ्गभूता यथा—'यो[5] वै गायत्रीं ज्योतिःपक्षां वेद, ज्योतिषा भासा सुवर्गं लोकमेति' इति । कर्मस्थानीया अनुकल्परूपा यथा— 'तस्मा[6]द्यस्यैवं विदुषः । उतैकाहमुत द्व्यहं न जुहति । हुतमेवास्य भवति । असौ ह्यादित्योऽग्निहोत्रम्' इति ।

(१) छाउ. १।१।१० पृ.७५०. (२) तैसं. ५।३।१२।१,२ . (३) तैसं. २।५।६।२. (४) तैसं. ३।३।७।३,४. (५) तैसं. ७।२।९।२. (६) तैब्रा. २।१।६।५.

कर्मबलप्रदा कर्मदोषक्षयकरी जपाङ्गभूता यथा –– ‘[1]एतौ [सोमबृहस्पती] ह वा अस्य सर्वस्य प्रसवस्येशाते यदिदं किंच । ... ... कृतमस्य कृतं भवति, नास्याकृतं कृतं भवति, य एवं वेद’ इति । कर्मसहायभूता, कर्म विना कृता वा, यथा— ‘[2]स एवं विद्वांश्छन्दोमयो देवतामयो ब्रह्ममयोऽमृतमयः संभूय देवता अप्येति । य एवं वेद, यो वै तद्वेद, यथा छन्दोमयो देवतामयो ब्रह्ममयोऽमृतमयः संभूय देवता अप्येति तत्सुविदितमित्यध्यात्मम् । अथाधिदैवतम्’ इत्यादि ।

कर्मविकल्परूपस्य कर्म विनाऽनुष्ठितस्य कर्माङ्गभूतस्य वा विद्यात्मकस्योपासनस्य रूपेण प्रथममुपनिषद्बीजभूता विद्या समुदेतीत्येतदग्निचयनस्य महदुक्थस्य महाव्रतस्य अश्वमेधस्य अन्येषां वा क्रतूनां बोधिनीः श्रुतीः समालोच्य सम्यगवगम्यते ।

कर्माङ्गभूता वा कर्मस्थानीया वा कर्माङ्गं विषयीकुर्वाणा वा विद्याः उपनिषत्स्वपि पठ्यन्ते । यथा वैश्वानरविद्यां प्रकृत्य छान्दोग्ये श्रूयते—‘[3]य एतदेवं विद्वानग्निहोत्रं जुहोति’ इति, प्राणाग्निहोत्रसमवायिनी विद्याऽभिहिता । अन्यानि च कर्माङ्गव्यपाश्रयाणि विज्ञानानि— ‘[4]ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत’ इत्येवमादीनि बहूनि उद्धरणीयानि । “नैतानि नित्यवत्कर्मसु नियम्यन्ते ‘[5]तेनोभौ कुरुतो यश्चैतदेवं वेद यश्च न वेद’ इत्यविदुषोऽपि क्रियाभ्यनुज्ञानदर्शनात्” । एवंजातीयकस्य कर्मव्यपाश्रयस्योपासनस्य पृथक् फलं लभ्यते, अत एवोक्तम्––‘[6]नाना तु विद्या चाविद्या च । यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति’ इति । कर्मणोऽप्यधिकफलप्रदं विद्याख्यमुपासनं कर्मानङ्गभूतं बहुविधमुपनिषत्सु विधीयते, यथा पुरुषविद्या दहरविद्या पञ्चाग्निविद्या उपकोसलविद्या अश्वमेधविद्या इत्यादिरूपम् ।

कर्मकांण्डम् अध्यात्मविद्याकाण्डस्य द्वारम् इत्येतत्, अग्निचयनं महाव्रतं च समग्रं पर्यालोच्य यथा विज्ञायते, न तथा अन्यत् किञ्चिदपि कर्म दर्शपूर्णमाससोमयागादि । अत: तदवलम्ब्य विचारः प्रस्तूयते । वाजसनेयिनामग्निरहस्यं[7] तैत्तिरीयाणां सावित्राग्निचयनं च औपनिषदार्थपर्यवसायि भवत्येव । अग्निरहस्योक्तमग्निचयनं तु न कर्मसमवायीति ब्रह्मसूत्रैरपि निश्चितम् ‘विद्यैव तु निर्धारणात्’ (ब्रसू. ३।३।४७) इत्यादिभिः । बाह्यसाधनासंबन्धि क्रियानुप्रवेशशङ्काव्युदासकम् अग्निचयनविज्ञानं तत्रतत्र प्रतीयते । कर्मप्रकरणमुपमृद्य मनश्चिदादीनां स्वातन्त्र्यमग्निरहस्यं प्रतिपादयति, अग्निचयनक्रियावयवांश्च मनआदिव्यापारेषु अनुब्रध्नाति, यथा—‘[9]ते मनसैवाधीयन्त मनसाऽचीयन्त मनसैषु ग्रहा अगृह्यन्त मनसाऽस्तुवत मनसाऽशंसन् । यत्किंच यज्ञे कर्म क्रियते, यत्किंच यज्ञियं कर्म, मनसैव तेषु तन्मनोमयेषु मनश्चित्सु मनोमयमक्रियत’ ‘[10]यो हैतमेवमग्निमर्कं पुरुषमुपास्ते, अयमहमग्निरर्कोऽस्मीति, विद्यया हैवास्यैष आत्मन्नग्निरर्कश्चितो भवति’ इति । एतदाध्यात्मिकं कर्मासंस्पृष्टं केवलविद्यात्मकम् अग्निचयनं फलप्रतिपादनेनोपसंहरति श्रुतिः कर्म निन्दन्ती विद्यां च प्रशसन्ती यथा––‘[11]विद्यया तदारोहन्ति यत्र

ऐतिहासिकदृष्ट्या विशेषतः चयने महाव्रते महदुक्थे वोपास्यमानात्पुरुषादुपनिषदामुत्थितिः

(१) ऐब्रा. १०।६. (२) ऐब्रा. १०।८. (३) छाउ. ५।२४।२ पृ. ८८१. (४) छाउ. १।१।१ पृ. ७४६. (५) छाउ. १।१।१० पृ. ७५०. (६) छाउ. १।१।१० पृ. ७५०. (७) शब्रा. दशमकाण्डम्. (८) तैब्रा. ३।१०. (९) शब्रा. १०।५।३।३ पृ. ३१९. (१०) शब्रा. १०।३।४।५. (११) शब्रा. १०।५।४।१६ पृ. ३८.

कामाः परागताः । न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः, इति । न हैव तं लोकं दक्षिणाभिर्न तपसाऽनेवंविदश्नुते, एवंविदां हैव स लोकः' इति । एषा अकामत्वरूपमोक्षसंपत्तिं सर्वात्मभूतपरमपुरुषस्य चित्याग्निरूपेणोपासनस्य फलं विदधती कर्मकाण्डपठिता श्रुतिः कर्मकाण्डेन उपनिषदामैतिहासिकं संबन्धमपि सुतरामवद्योतयति । अथ च छन्दोदेवतामयं विराट्शरीरम् अग्निचयनाराध्यं पुरुषं निरूप्योपसंहरन्नाह—'[1]सैषाऽऽत्मविद्या' इति । तत्रैवाग्रे आहवनीयनिधानमन्त्रगतवौषडवयवेन 'वौग्' इत्यात्मकैकाक्षरेण सर्वाग्निसंपदमुक्त्वा '[2]अग्निरेव महत् एकाक्षरं ब्रह्म' इति ब्रह्मविद्योन्मुखं करोति कर्मिणं यजमानम् । एतमेव निश्चयं तैत्तिरीयाणां ब्राह्मणे विहिता चित्यस्य सावित्राग्नेर्विद्याऽपि द्रढयति । स च चित्यः सावित्राग्निः सर्वात्मरूपेण तत्र प्रतिपादितः, यथा—'[3]कश्चिद्ध वा अस्माल्लोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद, अयमहमस्मीति । कश्चित् स्वं लोकं न प्रतिजानाति । अग्निमुग्धो हैव धूमतान्तः स्वं लोकं न प्रतिजानाति । अथ यो हैवैतमग्निं सावित्रं वेद, स एवास्माल्लोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद, अयमहमस्मीति, स स्वं लोकं प्रतिजानाति' इति । अनेन आत्मविद्यापर्यवसितं सावित्राग्निविद्यास्वरूपं साक्षाद्दर्शयति श्रुतिः धूमोपलक्षितकर्मव्यापारेण मूढतां प्राप्तं पुरुषं विद्यारहितं निन्दन्ती । यः पुमान् सावित्रमग्निम् अहमस्मीत्येवं वेद स एव स्वं लोकं—विवेकिभिरवलोकयितुं योग्यं निजस्वरूपं—विविच्य सम्यग् जानाति इत्येवमाकूतमस्याः श्रुतेः । इति कर्मब्रह्मविद्ययोः ऐतिहासिकं साक्षात्संबन्धं व्याकरोत्येषा श्रुतिः ।

अग्निचयनमवलम्ब्य साक्षात् परंपरया वा औपनिषदी अध्यात्मविद्या बह्वीषु प्राचीनासूपनिषत्सु विस्तारं प्राप्ता, इत्येतत् तैत्तिरीयकम् ऐतरेयं छान्दोग्यं बृहदारण्यकं काठकं मैत्रायणीयम् इत्यादि समालोच्य अस्माभिरवधारितम् । तैत्तिरीयके आम्नायते अन्नमयं पुरुषमुपक्रम्य—'[4]स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः, तस्येदमेव शिरः, अयं दक्षिणः पक्षः, अयमुत्तरः पक्षः, अयमात्मा, इदं पुच्छं प्रतिष्ठा' इत्येवमादि । अत्र पक्षपुच्छाद्यङ्गकल्पना मानुषेषु शरीरेषु न याथार्थ्येनोपपद्यते । मानुषशरीरं हि न पुच्छवत् पक्षद्वयवच्च । पक्षपुच्छवत्ता हि पक्षिष्वेवोपलभ्यते । इत्यतः अन्नमयप्राणमयमनोमयविज्ञानमयानन्दमयेष्वात्मसु पक्षद्वयपुच्छादिकल्पना अग्निचयनोक्तपक्षिपुरुषात् निरुक्तानिरुक्तरूपात् प्रजापतेर्विश्वमयादेवाङ्गीकृतेत्यध्यवसीयते । विराड्रूपः पक्षिपुरुषश्च पक्षपुच्छाद्यङ्गसमन्वितः अग्निचयने प्रसिद्धः । तस्यैव विश्वव्यापकस्योपासनार्थमत्र तैत्तिरीयोपनिषदि तद्रूपमनुकृष्टमिति कल्पनया इदं संगच्छते, नान्यथा । अन्यच्च, तैत्तिरीयोपनिषत् आरुणकेतुकचयनप्रकरणोत्तरं तैत्तिरीयारण्यके पठितेति सांनिध्यमपि चयने ध्यातव्यं विश्वात्मकं पक्षिपुरुषं परमात्मानं स्मारयतीति तस्यैवोपासनं पञ्चविधात्मप्रतिपादिकायामस्यामुपनिषदि सम्यगवकल्पते ।

अस्ति च '[5]एष पन्था एतत्कर्म' इत्येवमारभ्यमाणाया द्वितीयतृतीयारण्यकात्मिकाया मैतरेयोपनिषदोऽपि अग्निचयनगतपक्षिपुरुषेण प्राणाख्येन प्रजापतीत्यभिख्यातेन हिरण्मयपुरुषेण संबन्धः । साक्षात्तु एषोपनिषत् महाव्रतेन चयनसहानुष्ठेयेन कर्मणा संबद्धा । '[6]नादीक्षितो महाव्रतं शंसेन्नानग्नौ' इति तत्रोक्तत्वात् । महाव्रतं च पक्षिपुरुषरूपेण कल्पनीयमिति [7]ताण्ड्यब्राह्मणात्

---

(१) शब्रा. १०।३।२।१३ पृ. ३०. (२) शब्रा. १०।४।१।९. (३) तैब्रा. ३।१०।११ १,२ पृ. २७. (४) तैउ. २।१ पृ. ७०६. (५) ऐआ. २।१।१ पृ. ५२५. (६) ऐआ. ५।३।३. (७) ताब्रा. ५।१,२.

निश्चितं भवति । अस्यामुपनिषदि विधीयमाना उपासनाविशेषा महाव्रते शंस्यमान-मुक्थमवलम्ब्य प्रवर्तन्ते, तदनुरोधेन चाध्यात्मिकाधिदैवतविषयाः प्रतिपाद्यन्ते। ऐतरेयारण्यकस्य प्रथमारण्यके पक्षिपुरुषात्मकस्य प्राणस्य विराड्रूपस्य ध्यानं विधीयते पक्षद्वयपुच्छाद्यङ्गकल्पनया । तस्य सुपर्णत्वमपि स्वशब्देनैवोपवर्णितम्, तद्यथा—'[1]द्विपदेयोरयं पुरुषः प्रतिष्ठितस्तस्य यत् सुपर्णरूपं तदस्य कामानामभ्याप्त्या अथ यत् पुरुषरूपं तदस्य श्रियै' इति । उक्थे पुरुषत्वदृष्टिं विधाय हिरण्मयाख्यो गुणो विहितः '[2]स इरामयो यद्धीरामयस्तस्माद्धिरण्मयः' इति । तमिमं कर्मसंबन्धं श्रीमच्छंकराचार्या अपि समन्यन्ते। यथोक्तमस्या उपनिषदः प्रस्तावप्रसङ्गेन '[3]यदि ब्रह्मविद्याप्रतिपत्त्यर्थोऽयमारम्भः किं महाव्रतविषयविज्ञानप्रस्तवनेन । तत्रेदं प्रयोजनं मन्यते श्रुतिः, महाव्रताख्यं कर्म सर्वकर्मसंदोहलक्षणं सर्वात्मनो हिरण्यगर्भस्य प्रातिकारणम् । फलं चास्य विज्ञानसंयुक्तस्य देवताप्ययलक्षणम्' इति । विद्यारण्योऽप्याह — '[4]कर्मभिरुत्पन्नायामपि विविदिषाया-मेकाग्रचित्तस्यैव ब्रह्मदर्शनहेतुत्वात्तदैकाग्र्यसिद्ध्यर्थमस्मिन् काण्डे प्रथममुपासनमभिधीयते । तत्र अङ्गावबद्धमुपासनमुच्यते' इति । पश्चादात्मषट्के '[5]आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' इत्येवमारभ्यमाणे केवलोपनिषत्त्वेनाभिमते प्रतिपाद्यमानः पुरुषो विश्वकारणम्, सोऽपि महा-व्रतचयनादिषूपास्यमानः पुरुष एव, इत्युपपद्यते कर्मकाण्डेन संबन्ध ऐतरेयोपनिषदः सारण्यकायाः।

चयने उपास्यमानस्य सर्वात्मकस्य पुरुषस्य शुद्धकेवलात्मसाक्षात्कारद्वारत्वमभिसंधायैव काठकोपनिषदि चयनद्रष्टुर्नचिकेतस आख्यानमुखेनात्मविचारः समुपक्रान्तः। किंच नचिकेतसा दृष्टस्य चयनविशेषस्य विधिस्तैत्तिरीयब्राह्मणे प्रसिद्धः, तत्रोक्तं नाचिकेताख्यानं समुपक्रम्य काठकोपनिषत् प्रक्रान्ता । यश्च नचिकेतस आचार्यो मृत्युः सोऽपि चयनविषयीभूतः प्रजापतिरग्निरेव । चित्याग्नेरेव मृत्युत्वेनाग्निरहस्ये प्रतिपादितत्वात् । यथोक्तम्—'[6]स यदग्निं चिनुते एतमेव तदन्तकं मृत्युं संवत्सरं प्रजापतिमग्निमाप्नोति' इति ।

मैत्रायण्युपनिषदपि चयनप्रसङ्गमुपक्रम्यैव आत्माभिध्यानं विदधाति, तद्यथा—'[7]ब्रह्मयज्ञो वा एष यत्पूर्वेषां चयनं, तस्माद्यजमानश्चित्वैतानग्नीनात्मानमभिध्यायेत् । स पूर्णः खलु वा अद्धाऽविकलः संपद्यते यज्ञः' इति प्रथमे प्रपाठके आत्मतत्त्वं सविस्तरमुपवर्ण्य तत्रैव षष्ठे प्रपाठके उपसंहरति—'[8]अतोऽनग्निहोत्र्यनग्निचिदज्ञानभिध्यायिनां ब्रह्मणः पदव्योमानुस्मरणं विरुद्धम् । तस्मादग्निर्यष्टव्यश्चेतव्यः स्तोतव्योऽभिध्यातव्यः' इति ।

[9]वैश्वानरविद्या [10]शाण्डिल्यविद्या च आत्मोपासनपरा केवलात्मस्वरूपप्रतिपादिनी प्रथमं कर्माङ्गभूताग्निचयनविद्यामधिकृत्य प्रवृत्ते अग्निरहस्ये शतपथब्राह्मणे वर्णिता । ते उभे विद्ये [11]छान्दोग्योपनिषद्यपि पुनः पठिते। या एवैषा वैश्वानरदेवता अग्निचयनप्रकरणे होमसमवायिनीति वर्णिता '[12]अथातो वैश्वानरं जुहोति । ...स यः स वैश्वानरः इमे स लोकाः' इत्यादिना, सैव, बाह्यं कर्म

(१) ऐआ. १।४।२. (२) ऐआ. २।१।३. (३) ऐआ. २।१।१ (शांकरभाष्यम्) पृ. ५२६. (४) ऐआ. २।१।२ (विद्यारण्यभाष्यम्). (५) ऐआ. २।४।१।१ पृ. ५८०. (६) शब्रा. १०।४।३।११. (७) मैउ. १।१ पृ. १६५३. (८) मैउ. ६।३४ पृ. १६६५. (९) शब्रा. १०।६।१ पृ. ३८–४२. (१०) शब्रा. १०।६।३ पृ. २६१. (११) छाउ. ५।११–२४ पृ. ८७१–८२. (वैश्वानरविद्या), छाउ. ३।१४ पृ. ८०७–१२ (शाण्डिल्यविद्या). (१२) शब्रा. ९।३।१।१–३.

विदाय, कर्मसमवायित्वेन ध्यातव्यविराट्स्वरूपरहस्याख्यानायैव पुनः अग्निरहस्ये अनूदिता । अग्निचयनस्य कर्मणो द्रष्टा ऋषिः शाण्डिल्य इति शातपथी प्रसिद्धिः । तस्यैव नाम्ना आत्मतत्त्वप्रतिपादिनी शाण्डिल्यविद्या चयनपुरुषचिन्तनपरैव । यतः, य आत्मा अत्यन्तसूक्ष्मोऽणुपरिमाणः परिच्छिन्नपरिमाणादणीयान् ज्यायःपरिमाणाच्च ज्यायान् अनन्तपरिमाणो निरूपितश्छान्दोग्ये[1], स एवाग्निरहस्ये हिरण्मयः पुरुष इत्येवं निर्दिश्यावधारितः । तात्पर्यं तु छान्दोग्येऽग्निरहस्ये च समानम् ।

ईशोपनिषदोऽपि अग्निरहस्येन संगतिः कियताचिदंशेनावगम्यते । ईशोपनिषदि विद्याकर्मणोर्विकल्पसमुच्चयविषयिणी या चर्चा सा अग्निरहस्येऽप्यस्ति । यथा—‘[2]अथ व्यावृत्य शरीरेणामृतोऽसत् । योऽमृतोऽसद्विद्यया वा कर्मणा वेति । यद्वै तदब्रुवन्, विद्यया वा कर्मणा वेति । एषा हैव सा विद्या यदग्निः । एतदु हैव तत्कर्म यदग्निः’ इति । किंच ‘[3]यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति । सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ ’ इत्येतं सर्वभूतात्मभावमीक्षितवान् प्रजापतिः इत्याहाग्निरहस्यं यथा— ‘ [4]स हेक्षांचक्रे । कथं न्वहमिमानि सर्वाणि भूतानि पुनरात्मन्नावपेय, पुनरात्मन्दधीय, कथं न्वहमेवैषां सर्वेषां भूतानां पुनरात्मा स्यामिति ’ इति । तस्येयमपेक्षा कृतार्थाऽभूदित्येवं श्रुतिः कथयत्यग्रे ‘ [5]अथ सर्वाणि भूतानि पर्यैक्षत् । स त्रय्यामेव विद्यायां सर्वाणि भूतान्यपश्यत् । अत्र हि सर्वेषां छन्दसामात्मा, सर्वेषां स्तोमानाम्, सर्वेषां प्राणानाम्, सर्वेषां देवानाम् । एतद्वा अस्त्येतद्ध्यमृतम् । यद्ध्यमृतं तद्ध्यस्ति ’ इति । चयनकर्तुः यजमानस्यापि त्रयीविद्यात्मके सूर्यमण्डले सर्वभूतात्मभावप्राप्तिः ज्ञानकर्मसमुच्चयात् केवलात् ज्ञानाद्वोपासनामयात् श्रुतिरभिधायोपसंहरति— ‘ [6]तस्यैषा प्रतिष्ठा य एष तपति, एतस्माद्वेवाधिचीयते, एतस्मिन्नधिचीयते, आत्मन एवैनं तन्निर्मिमीते, आत्मनः प्रजनयति । स यदैवंविदस्माल्लोकात् प्रैति, अथैतमेवात्मानमभिसंभवति छन्दोमयं स्तोममयं प्राणमयं देवतामयम्, स एतन्मय एव भूत्वोर्ध्व उत्क्रामति य एवं विद्वानेतत्कर्म कुरुते यो वैतदेवं वेद’ इति । सूर्यमण्डलस्थपुरुषेणैकात्म्यदर्शनम् ईशोपनिषदपि अहंग्रहेणानुसंधत्ते— ‘[7]योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि ’ इति । यदुक्तमुपरि ‘ य एवं विद्वानेतत्कर्म कुरुते ’ इति, तदेव ज्ञानकर्मसमुच्चयनम् ईशोपनिषद्यप्युच्यते ‘ [8]विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह । अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥ ’ इति ।

चयनमहाव्रतादिषूपास्यमानः पुरुषो विश्वात्मको हिरण्मयपुरुषप्रतिमारूपेण चित्यामुपधायोपास्यते, तैत्तिरीयसंहितादिषु चयनविधायिषु वेदभागेषु हिरण्मयपुरुषप्रतिमोपधानविधानात् । यथा— ‘[9]हिरण्मयं पुरुषमुपदधाति ’ इति । हिरण्मयपुरुषप्रतिमोपधानं च पुष्करपर्णाश्रितरुक्मे कर्तव्यतया कथ्यते । तस्यां प्रतिमायामादित्यमण्डलस्थश्चिदात्मा एव ध्येयत्वेनार्चनीयत्वेन चोपदिशन्ति चयनाम्नायाः । अत एव मण्डलब्राह्मणे अधियज्ञोपासनाप्रसङ्गे उच्यते ‘[10]अथाधियज्ञम् । यदेतन्मण्डलं तपत्ययं स रुक्मः, अथ यदेतदर्चिर्दीप्यत इदं तत्पुष्करपर्णम्, आपो ह्येताः,

चयने उपास्यमानस्य हिरण्मयपुरुषस्य उपनिषद्भिः संबन्धः

(१) छाउ. ३।१४।३ पृ. ८११. (२) शब्रा. १०।४।३।९. (३) ईउ. ६ पृ. १३१८. (४) शब्रा. १०।४।२।३. (५) शब्रा. १०।४।२।२१. (६) शब्रा. १०।४।२।३१. (७) ईउ. १६ पृ. १३२६. (८) ईउ. ११ पृ. १३२२. (९) तैसं. ५।२।७।२. (१०) शब्रा. १०।५।२।६ पृ. ११४.

आपः पुष्करपर्णम्, अथ य एष एतस्मिन्मण्डले पुरुषोऽयमेव स योऽयं हिरण्मयः पुरुषः, तदेतदेवैतत्त्रयं संस्कृत्येहोपधत्ते' इति। तत्रैव तस्यैव मण्डलपुरुषस्य जीवात्मना ऐकात्म्यमभिधाय सर्वात्मत्वमप्युच्यते, यथा--'[1]य एष एतस्मिन् मण्डले पुरुषः, यश्चायं दक्षिणेऽक्षन् पुरुषस्तस्य हैतस्य हृदये पादावतिष्ठतौ तौ हैतदाच्छिद्योत्क्रामति, स यदोत्क्रामति अथ हैतत्पुरुषो म्रियते' '[2]स एष एकः सन् प्रजासु बहुधा व्याविष्टः' '[3]स एष एवंविद् आत्मा भवति......सोऽमृतो भवति' इति। तथा तत्रैवास्य सर्वरूपत्वेनोपास्यत्वं विदधाति--'[4]तं यथायथोपासते तदेव भवति...... तस्मादेतमेवंवित्सर्वैरेवैतैरुपासीत, सर्वं हैतद्भवति' इति। एष एव हिरण्मयः पुरुषः परमपुरुषत्वेन ब्रह्मत्वेन परमात्मत्वेन चारण्यकेषूपनिषत्सु च गीयते। यथा--'[5]स य एषोऽन्तर्हृदय आकाशः, तस्मिन्नयं पुरुषो मनोमयः, अमृतो हिरण्मयः' '[6]अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते हिरण्यश्मश्रुर्हिरण्यकेश आप्रणखात्सर्व एव सुवर्णः....स एष सर्वेभ्यः पाप्मभ्य उदितः' '[7]स ईयतेऽमृतो यत्र कामं हिरण्मयः पुरुष एकहंसः' '[8]प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीत्। सोऽकामयत बहुः स्यां प्रजायेय भूमानं गच्छेयमिति। .....स हैवं षोडशधात्मानं विकृत्य सार्धं समैत्। .... स एवैष हिरण्मयः पुरुष उदतिष्ठत् प्रजानां जनिता' इति। तैत्तिरीयब्राह्मणं सावित्रचयने चित्याग्निमुपासमानस्य हिरण्मयहंसरूपताफलप्राप्तिमभिधायोपसंहरति--'[9]हंसो ह वै हिरण्मयो भूत्वा स्वर्गं लोकमेति, आदित्यस्य सायुज्यम्, य एवं वेद' इति। वैश्वसृजचयनमप्युपसंहृतमेतमेव पुरुषं विनिर्दिश्य--'[10]विश्वसृजः प्रथमाः सत्रमासत, सहस्रसमं प्रसुतेन यन्तः, ततो ह जज्ञे भुवनस्य गोपाः, हिरण्मयः शकुनिर्ब्रह्म नाम' इति। एष एव मन्त्रः [11]ताण्ड्यमहाब्राह्मणेऽप्यनूदितः एतस्मिन्नेव प्रकरणे।

चयने शैवभागवतधर्मस्य मूलम्

सर्वदेवतामयं विश्वात्मकं सर्वकारणं सर्वेश्वरं पुरुषाख्यं तत्त्वं परमात्मतया ब्रह्मतया वा सर्वास्पूपनिषत्सु प्रतिपाद्यते। शैववैष्णवादीनां भारतीयानां धर्माणामधिष्ठानभूतः इतिहासपुराणैर्भक्तिविषयतया वर्ण्यमानः शिवविष्ण्वादिरूपो भगवान् पुरुष एव। वैदिकयज्ञेषु ऋग्वेदादिसूक्तैः स एवाराध्यते इत्यैतिहासिकसंगतिर्निरूपयितुं शक्यते। भागवतधर्मस्य वैष्णवस्य शैवस्य वा पौराणिकस्य संबन्धः श्रौतयज्ञेन वैदिकदेवतया चोपपादयितुं पार्यते। यतः अग्निचयने पुरुषाराधनपरे '[12]शतरुद्रीयं जुहोति' इत्यनेन विहितहोमेन रुद्रशिवस्तोष्यते। होमश्चायं हविर्द्रव्येण दहनात्मकेऽग्नौ न क्रियते किन्तु चित्यङ्गभूतायां चरमायामिष्टकायां द्रव्यप्रक्षेपरूप एव संपाद्यते। प्रजापतिपुरुषात्मकश्चित्याग्निरेव रुद्रस्वरूपत्वेनास्मिन् होमे ध्यातव्यो भवतीति चयनब्राह्मणात् '[13]रुद्रो वा एष यदग्निः' इत्यस्मादवगम्यते। तत्रैव सर्पहोमोऽपि विहितः, वृषभनाम्नीष्टका प्रतिष्ठापयितव्यत्वेन कथिता च। एतानि लिङ्गान्यग्निचयनस्य रुद्रशिवाराधनमूलत्वमनुमापयन्ति। अत एव मैत्रायणीयसंहितायामुप-

---

(१) शब्रा. १०।५।२।१३ पृ. ११६. (२) शब्रा. १०।५।२।१५ पृ. ११६. (३) शब्रा. १०।५।२।२३ पृ. ११८. (४) शब्रा. १०।५।२।२० पृ. ११७. (५) तैउ. १।६ पृ. ६९९. (६) छाउ. १।६।६,७ पृ. ७६०,६१. (७) बृउ. ४।३।१२ पृ. १२०१. (८) तब्राउ. १।१५। १-३ पृ. १३४३,४४. (९) तैब्रा. ३।१०।९।११. (१०) तैब्रा. ३।१२।९।७ पृ. ४६३. (११) ताब्रा. २५।१८।५ पृ. ४६१. (१२) तैसं. ५।४।३।१. (१३) तैसं. ५।४।३।१.

भागोपसंहारयोः शैवपुराणप्रतिपादितरुद्रपूजापरिभाषानुसारिणो मन्त्राः पठ्यन्ते, तेनास्मदनुमानं दृढीभवति । आवाहनं ध्यानं नमस्करणं दर्शनमागमनं विसर्जनमित्यादिपूजाङ्गभूता अर्थाः मैत्रायणीयसंहितायाः शतरुद्रियस्य 'नमस्ते[1] रुद्र मन्यवे' इत्यादिमन्त्रसमूहात्मकस्य आदावन्ते च श्रूयन्ते। ते-- 'देवानां[2] च ऋषीणां चासुराणां च पूर्वजम् । महादेवं सहस्राक्षं शिवमावाहयाम्यहम् ।। ' इत्यारभ्य तदनन्तरं पठिताः -- ' तत्पुरुषाय विद्महे महादेवाय धीमहि । तन्नो रुद्रः प्रचोदयात् ।।' इत्यादयो गायत्रीछन्दोबद्धा एकादश मन्त्राः । ते च रुद्रगौरीस्कन्ददन्तिचतुर्मुखविष्णुभास्करचन्द्रवह्निध्यानवैनतेयाख्यानामेकादशरुद्ररूपाणां ध्यानपराः । तदनन्तरं च तैत्तिरीयसंहितादिषु पठितशतरुद्रीयसमानमन्त्रान् पठित्वा उपसंहारे उक्तम्---'गच्छ[3] त्वं भगवान् पुनरागमनाय पुनर्दर्शनाय, सहदेव्याय सहवृषाय सहगणाय सहपार्षदाय यथाहुताय नमोनमाय नमःशिवाय नमस्ते अस्तु मा मा हिंसीः ।। आवाहितमावाहित, नमस्कृतं नमस्कृत, विसर्जितं विसर्जित, पथं गच्छ पथं गच्छ, दिवं गच्छ दिवं गच्छ, स्वर्गच्छ स्वर्गच्छ, ज्योतिर्गच्छ ज्योतिर्गच्छ, नमस्ते अस्तु, मा मा हिंसीः ।।'इति । एतस्मादेतदप्यवगम्यते यत् शैवधर्मस्य कृष्णयजुर्वेदशाखासु पौराणिकस्वरूपेण प्रादुर्भावः प्रक्षेपो वा अवैदिकसंप्रदायसंसर्गकृतो वैदिकसंप्रदायपरिवर्तनकृतो वा तैत्तिरीयसंहितोत्तरकाले श्रौतसूत्रप्रणयनकालात्पूर्वं समारब्ध इति । तैत्तिरीयारण्यकान्तिमो भागः ' नारायणोपनिषत् ' इति नाम्ना प्रकीर्तितो मैत्रायणीसंहितामनुकरोतीति विज्ञायते, 'तत्पुरुषाय विद्महे' इत्यादीनामुपरिष्टात् निर्दिष्टानां ध्यानगायत्रीमन्त्राणां पाठभेदेन तत्राप्यनुवाददर्शनात्[4] । किंच रुद्रशिवपूजायाः पौराणिक्याः प्रधानं कर्म लिङ्गस्थापनमपि तत्र विहितमस्ति ' एतत्सोमस्य[5] सूर्यस्य सर्वलिङ्गं स्थापयति ' इत्यनेन । ऊर्ध्वलिङ्गहिरण्यलिङ्गसुवर्णलिङ्गदिव्यलिङ्गभवलिङ्गशर्वलिङ्गशिवलिङ्गज्वललिङ्गात्मलिङ्गपरमलिङ्गेत्यभिधानैः शिवस्तत्र नमस्कृतश्च । ' अम्बिकापतये[6] उमापतये पशुपतये नमो नमः ' ' पुरुषं[7] कृष्णपिङ्गलं ऊर्ध्वरेतं विरूपाक्षं विश्वरूपाय वै नमो नमः ' इत्येवं स्वरूपमुपवर्ण्य प्रणतश्च । एषा नारायणोपनिषच्च बौधायनेनापस्तम्बेन च प्रणीतात् कल्पसूत्रात्प्राक् प्रणीतेत्यनुमातुं पार्यते, यतो बौधायनापस्तम्बगृह्यसूत्रयोः अस्याः संप्रत्युपलभ्यमानं पाठक्रममनुसृत्यैव मन्त्रा उदाहृताः ।

वेदर्षिः पुरुषतत्त्वद्रष्टा नारायणः भागवतधर्मस्यापि प्रणेता

अथ चेदमत्रावगन्तव्यम्— भागवतधर्मस्य साक्षात्प्रणेता ऋषिर्नारायणः, यन्नाम्ना नारायणीयो धर्म इत्येवं भागवतधर्म आख्यायते, सः पुरुषसूक्तस्य[8] उत्तरनारायणसूक्तस्य[9] पुरुषशरीररचनाकारणचिन्तापुरःसरं पुरुषतत्त्वप्रतिपादकस्य अथर्ववेदसूक्तस्य[10] पुरुषमेधस्य[11] च द्रष्टेति वैदिकी प्रसिद्धिः । सर्वात्मकस्य विश्वदेवतामयस्य देवस्य केवलं पुरुषनाम्ना संकीर्तनम्, इन्द्रवरुणसवितृविश्वकर्मप्रजापत्यग्न्यादीनि पुरुषात्मकेश्वरस्वरूपाभिधायीनि विशेषनामानि विहाय, नारायण एव कृतवान् पुरुषसूक्ते ' सहस्रशीर्षा पुरुषः ' इत्युपक्रम्य । कर्तुर्नाम कृतेरपि भवतीति

---

(१) मैसं. २।९।२ पृ. १३४. (२) मैसं. २।९।१ पृ. १३४. (३) मैसं. २।९।१० पृ. १५०. (४) नाउ. १।५-७ पृ. १६३१-३२. (५) नाउ. १६ पृ. १६४१. (६) नाउ. २२ पृ. १६४१. (७) नाउ. २३ पृ. १६४१. (८) ऋसं. १०।९० पृ. २३०-३४. (९) शुसं. ३१।१७-२२ पृ. २५३-५४. (१०) असं. १०।२ पृ. २४४-४६. (११) शब्रा. १३।६।१।१ पृ. ४७०.

पुरुषसूक्तस्य नारायणेति संज्ञा शतपथब्राह्मणकाले रूढाऽऽसीदिति तत[1] एवावगम्यते। स एव नारायणः सर्वभूतात्मभावं प्रविस्सुः पुरुषमेधं पञ्चरात्रं यज्ञक्रतुमपश्यदित्येवं सम्यक् संगच्छते। यथा—'[2]पुरुषो ह नारायणोऽकामयत, अतितिष्ठेयं सर्वाणि भूतानि, अहमेवेदं सर्वं स्यामिति, स एतं पुरुषमेधं पञ्चरात्रं यज्ञक्रतुमपश्यत्, तमाहरत्, तेनायजत, तेनेष्ट्वाऽत्यतिष्ठत् सर्वाणि भूतानि, इदं सर्वमभवत्, अतितिष्ठति सर्वाणि भूतानि, इदं सर्वं भवति, य एवं विद्वान् पुरुषमेधेन यजते, यो वैतदेवं वेद' इति। अत्रैव पञ्चरात्रे क्रतौ ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्रचण्डालादयः सप्तत्यधिकसंख्याकाः पुरुषा नियुज्यन्ते यज्ञमण्डपे। तांश्च नियुक्तान् पुरुषान् ब्रह्मा ऋत्विक् नारायणेन पुरुषसूक्तेन दक्षिणतः स्थित्वा अभिष्टौति, तेषां पुरुषाणां न संज्ञपनं हननरूपं तत्र भवति, निषिद्धत्वात्, किन्तु स्तवनमेव परमेश्वररूपेण। चण्डालादयोऽपि परमात्मरूपेण तत्र स्तोतव्या भवन्ति इत्येवं विशेषो भागवतधर्मस्य पुरुषमेधो बीजमिति ख्यापयति। किंच पञ्चरात्रेति भागवतधर्मस्योपपदमनेनैवोपपद्यते, नान्यथा। पञ्चरात्रेत्युपपदं भागवतधर्मस्य अद्ययावत् ऐतिहासिकैः कैश्चिदपि पण्डितैर्नोपपादितमासीत् कारणमवधार्य, तत् पुरुषमेधसंगत्या सम्यगवकल्पते। सर्वस्वार्पणमपि भागवतधर्माङ्गभूतमेवमेवोपपद्यते। यथा तत्रैवोक्तम्—'[3]अथ यदि ब्राह्मणो यजेत सर्ववेदसं दद्यात्' इति। सर्ववेदसं सर्वस्वमिति। पुरुषमेधसमाप्तौ सत्याम् अरण्याश्रमः पुरुषमेधाङ्गभूतस्तत्रैव विहितः। गृहेषु वा ग्रामे वासस्तदुत्तरं निरग्निकस्य सतो गृहस्थस्य विकल्परूपेण तत्र विहितः, उत्तरनारायणसूक्तेन अरण्योरग्निसमारोपणोत्तरम्। अत एव च कृष्णयजुर्वेदीयवैखानसशाखायाः श्रौतसूत्रे गृह्यसूत्रे च नारायणाख्यस्य विष्णोः समाराधनं नारायणबलिः केशवादिनामसंकीर्तनं चोपपद्यते। तत एव च दक्षिणापथे वैखानसशाखीयैः पूजाचार्यैः वैखानसागमानुसारेण रचितेषु देवमन्दिरेषु मूर्तिपूजासंप्रदायोत्पत्तिरुपपद्यते। इत्येवमादिक्रमेण विद्वद्भिः भागवतधर्मैतिहासिकपरंपरा वेदेष्वन्वेषणीया।

देवतास्वरूपस्य विचारविकासक्रमः उपनिषद्विद्यायां परिणतः पञ्चविधश्रेणीभिः

ईक्षणं, ज्ञानं संकल्पः निग्रहानुग्रहेच्छा प्रीतिः क्रोधः कुशलता रचनापाटवम् उद्दिधीर्षा शौर्यम् इत्यादयो मनुष्यान्तःकरणधर्माः शिरःपाणिपादचक्षुःश्रोत्रादयो मानुषशरीरधर्माश्च यदा स्वेष्टदेवतायां निरतिशयसामर्थ्यशालिन्यां चिन्त्यन्ते, तदा भक्तस्य चेतसि सा देवता पुरुषरूपेण प्रतिभाति। देवतायाः पुरुषरूपेण प्रतिभानं ऋग्वेदसूक्तेषु प्रकटीभवतीत्येषा धर्मविकासस्य उच्चतरा श्रेणीति ऐतिहासिकतत्त्वज्ञा मन्यन्ते। ऋग्वेदसूक्तानि भौतिकीनां निसर्गदेवतानां प्रार्थनाशंसीनीति यद्यपि सर्वसंमतं तथापि निसर्गदेवतास्वेव भौतिकशक्तिविशेषात्मिकासु पुरुषगुणप्रतिपादनं शतशस्तेषु सूक्तेषु क्रियते इत्येतदपि स्पष्टमेव। केवलनिसर्गशक्तिमर्यादामुल्लङ्घ्य कारुण्यशौर्यसर्वज्ञतादिधर्मानुरोधेन देवताप्रपत्तिरूपा तदैकशरण्यमनुभवन्ती भक्तिरेव एकान्तेन ऋग्वेदस्य विषय इत्येतद्वेदवादिभिः प्रतिपत्तव्यमेव। एषा भक्तिः रसोत्कर्षस्य परां काष्ठां प्राप्तवती सती देवतासु बहुत्वं भेदं चासहमाना अन्तरङ्गमेकत्वं मार्गयमाणा च तत्तद्देवतायाः सर्वेश्वरत्वं वर्णयति। तत्तद्देवतायाः सर्वैश्वर्यं विश्वजननधारणा-

---

(१) शब्रा. १३।६।२।१२. (२) शब्रा. १३।६।१।१ पृ. ४७०. (३) शब्रा. १३।६।२।१९ पृ. ४७०.

दिशामर्थ्यरूपं वर्णयतां सूक्तानां पठनेन परस्परविरोधसंदेहाकुलाः पाश्चात्त्यविद्वांसो बहवः प्रायतन्त विरोधपरिहारार्थम् । एवं हि खलु तेषां चेतसि शङ्का प्रादुरभूत् यत् कथं नु विभिन्नानां देवतानां प्रत्येकं सर्वेश्वरत्वम्, कथमेकस्या देवतायाः सर्वैश्वर्यं सर्वशक्तिमत्त्वं च अन्यस्या देवतायाः सर्वैश्वर्येण सर्वशक्तिमत्त्वेन च संगतं भवतीति । एतच्छङ्कोद्धाराय तैस्तैर्विभिन्ना उपपत्तयः समसूचिषत । विरोधपरिहारसरणीः यथायथं संसूचयन्तु नाम, कतिपयानां सूक्तानां तत्तद्देवतायाः सर्वेश्वरत्वतात्पर्ये तु न ते विवदन्ते । नापि वेदगतस्य देवताकल्पनाविकासक्रमेतिहासस्य याथार्थ्ये शङ्कन्ते । ऋग्वेदाद्युपनिषत्पर्यन्तेषु वेदेषु देवताविचारविकासस्य श्रेणीनां (१) बहुदेवताकत्वम् (२) प्रातिस्विकं तत्तद्देवताया अवसरविशेषे सर्वेश्वरत्वम् (३) विश्वपुरुष इत्येवं वर्ण्यमाना परा देवता (४) प्रजापतिरेव सर्वा देवताः (५) एकं सत्, पुरुषः, प्राणः, आत्मा, ब्रह्म; इत्येवं पञ्च विभागा भवितुमर्हन्ति ।

एतान् विभागान् संक्षेपत एवं व्याचक्ष्महे— देवतानां तत्तत्कार्यवैचित्र्याधीनः सृष्टिप्रपञ्चः, देवताश्च सापेक्षामरत्वभागिन्यो बह्व्यः, तासामपि बह्व्यो भौतिकीनां नैसर्गिकीणां

बहुदेवताकत्वम्

तेजआदिशक्तीनां सोमादिभूतपदार्थविशेषाणां वा नामभिः स्वरूपैः कार्यैश्च प्रसिद्धाः, यथा——अग्निसोमसवितृपूषमित्रभगादित्यसूर्यवायुपर्जन्यचन्द्रमोमरुद्द्यावापृथिव्युषसः, काश्चिच्च अश्विवरुणेन्द्ररुद्रार्यमबृहस्पतिविष्णुविश्वकर्महिरण्यगर्भप्रजापत्यादयः साक्षात् भौतिकशक्तिरूपतया अप्रतीयमानाः । एताः खलु यास्कादिभिः पृथिव्यन्तरिक्षद्युस्थानेषु गणशो विभज्य दर्शिताः । एतमेव स्थानत्रयविभागप्रयुक्तं देवताविभागमभ्युपगम्य पाश्चात्त्याः पण्डिता अपि देवतारूपाणि न्यरूपयन् । ब्लूमफील्ड–नामा वेदनिष्णातधिषणः अन्यैः प्रकारैर्विभज्य गणत्रयं दर्शितवान्, यथा—निसर्गशक्तिरूपेण विविक्तं प्रतीयमाना अग्न्यादित्यसोमात्र्वायुद्यावापृथिव्युषश्चन्द्रमआदय इत्येको गणः, निसर्गशक्तिरूपतां साक्षाद्विविक्ततयाऽदर्शयन्त्योऽपि अंशतो निसर्गशक्तिरूपतामनुमापयन्त्यो देवता इन्द्रवरुणविष्णुरुद्रादय इति द्वितीयो गणः, अर्यमत्वष्टृविश्वकर्मब्रह्मणस्पत्यादयः स्वस्याः निसर्गशक्तिरूपतां नितरां निगूहन्त्यो देवता इति तृतीयो गणः । मक्षमोक्षमूलरस्तु स्पृश्यदृश्येषद्दृश्यादृश्यक्रमेण वैदिकदेवतानां विचारविकासपरंपरां प्रदर्शयन् अनन्तशक्तिं परां देवतां क्रमशस्तारतम्येन ता व्यञ्जयन्तीति निर्णयमादृतवान् । इदमत्रावधेयम्—एतासु कामप्यवस्थामास्थायोपवर्णितासु देवतासु पुरुषधर्माणां निरतिशयकल्याणगुणानां च वर्णनं न काऽपि श्रुतिर्विस्मरतीति ।

तत्तद्देवतायाः स्वरूपविशेषमर्यादया कल्पनीयं कार्यविशेषमुल्लङ्घ्य सर्वशक्तिमत्त्वं निरूपयन्ति काश्चित् ऋग्वेदस्य ऋचः सूक्तानि वा । परमेश्वरत्वेन एवं वर्ण्यमानासु देवतासु अग्रे-

अग्न्यादीनां केषाञ्चित् देवानां परमेश्वरत्वम्

वर्णनमाध्यात्मिकतत्त्वदर्शनगतानां विविधानां सिद्धान्तानां बीजभावं भजते पूर्वरूपत्वं वा । आत्मनः अमृतत्वं प्रकाशरूपत्वं विविधतनुधारित्वम् अनेकजन्मभाक्त्वम् अदृश्यसूक्ष्मरूपेण स्थूलेष्ववस्थानमित्यादयो धर्माः, ईश्वरस्य च सर्वशक्तिमत्त्वं लोकत्रयस्थितिः विश्वव्यापित्वं सृष्टिकारणत्वं सर्वज्ञत्वं सर्वदेवनमस्यत्वं सर्वदेवतामयत्वं भक्तानुग्रहकारित्वं पापनाशकत्वं स्वर्गप्रदत्वमित्यादयश्च धर्माः ऋग्वेदे वर्ण्यमानेऽग्नावपि प्रतिबिम्बिताः प्रतीयन्ते । विशेषतश्च जीवेश्वरयोर्बहुजन्मधारित्वमास्तिकदर्शनैः

संप्रतिपन्नम् ऋग्वेदादिप्रतिपादितेऽग्निचरित्रे बहुषु मन्त्रेषु प्रतिपाद्यमानमुपलभ्यते । एकस्यैवेश्वरस्य विविधैर्विभूतिभिरनेकैरवतारैश्चाविष्करणं पुराणेतिहासेषु भगवद्गीतासु वा प्रतिपाद्यमानं ऋग्वेदे वर्ण्यमानादग्निचरित्रादिन्द्रचरित्राद्वा समुद्भूतमित्येवमनुमानं सम्यगुपपद्यत इति सुधीभिर्विचार्यम् ।

ऋग्वेदे अग्निर्वैश्वानर एव मर्त्येषु स्थितममरं ज्योतिरस्तीत्येवं निरूप्यते केषुचिन्मन्त्रेषु । यथा– '[1]अयं होता प्रथमः पश्यतेममिदं ज्योतिरमृतं मर्त्येषु ' इति । आत्मोपमां हृदयस्थितिमपि तस्य कथयन्ति– '[2]ध्रुवं ज्योतिर्निहितं दृशये कं मनो जविष्ठं पतयत्स्वन्तः । विश्वे देवाः समनसः सकेता एकं क्रतुमभि वि यन्ति साधु ॥ ' '[3]इदं ज्योतिर्हृदय आहितं यत् ' इत्यादिना । अत्र सर्वैर्देवैर्हृत्स्थितस्य ज्योतिषः वैश्वानरस्य उपास्यमानत्वमपि अभिधीयते, यथा– '[4]विश्वे देवा अनमस्यन् भियानास्त्वाम् ' '[5]त्रीणि शता त्री सहस्राण्यग्निं त्रिंशच्च देवा नव चासपर्यन् ' इति । देवानां मर्त्यानां च भोक्तृत्वप्रयोजकोऽग्निः ख्यायते इति परमेश्वरधर्मोऽग्नौ प्रतीयते, यथा– '[6]त्वे अग्ने विश्वे अमृतासो अद्रुह आसा देवा हविरदन्त्याहुतम् । त्वया मर्तासः स्वदन्त आसुतिं त्वं गर्भो वीरुधां जज्ञिषे शुचिः ॥ ' इति । आत्मवद् सर्वान्तरोऽग्निः इत्येवं दर्शयत्ययं ऋङ्मन्त्रः– '[7]गर्भो यो अपां गर्भो वनानां गर्भश्च स्थातां गर्भश्चरथाम् ' इति । तस्य बहुजन्मधारित्वं बहुशः कथ्यते, यथा– '[8]त्रीणि जाना परि भूषन्त्यस्य समुद्र एकं दिव्येकमप्सु' इति । जाना जन्मानीत्यर्थः । '[9]त्रिरस्य ता परमा सन्ति सत्या स्पार्हा देवस्य जनिमान्यग्नेः । अनन्ते अन्तः परिवीत आगात् शुचिः शुक्रो अर्यो रोरुचानः ॥' इति । [10]अथर्ववेदे यजुर्वेदे च अग्नेः एतदनुसृत्यैव बहुभी रूपैः कृत्स्नजगदनुप्रविष्टत्वं सर्वतनुधारित्वं दातृप्रतिग्रहीत्रादिरूपत्वं विश्वभोक्तृत्वं च वर्ण्यमानमुपपद्यते । सर्वदेवमयत्वं वैश्वानरस्य '[11]त्वमग्न इन्द्रो वृषभः सतामसि ' इत्यादिषु दशसु मन्त्रेषु सविस्तरं निरूप्यमाणं अग्नेः सर्वशक्तित्वं ज्ञापयति । अग्नेः सर्वज्ञत्वस्य पौनःपुन्येन वर्णनं कृत्वा ऋग्वेदः सर्वदेवेभ्यः अग्नेरतिशयितत्वं द्योतयति, यथा– '[12]आ दैव्यानि व्रता चिकित्वाना मानुषस्य जनस्य जन्म ' '[13]देवानां जन्म मर्ताश्च विद्वान् ' '[14]अग्निष्टा विश्वा भुवनानि वेद महद्देवानामसुरत्वमेकम् ' '[15]स राजा विश्वा वेद जनिमा जातवेदाः देवानामुत यो मर्त्यानां यजिष्ठः' इति, एता ऋचः देवमनुष्यादीनां भूतजातस्य वा जन्मानि जानात्यग्निरित्येवं वर्णयन्ति । उपासकस्य ईश्वरेण अद्वैतभावप्रार्थना क्वचित् ऋग्वेदे प्रकटीभवति, यथा–'[16]यदग्ने मर्त्यस्त्वं स्यामहं मित्रमहो अमर्त्यः' इति । मित्रमहः, यस्य महः दीप्तिः मित्रं स इत्यर्थः, अग्नेः अमर्त्यत्वात् स्वमर्त्यत्वप्रतीत्या भीतो भक्तः अमर्त्येनाग्निना मित्रदीप्तियुक्तेन ऐक्यं प्रार्थयतेऽत्र । अग्नेः शुचितमत्वं पापमोचकत्वं च परमेश्वरत्वव्यञ्जकम् ऋग्वेदे बहुवारं घोष्यते, यथा–'[17]अग्निः शुचिव्रततमः शुचिर्विप्रः शुचिः कविः' '[18]त्वं देवाँ अभिशस्तेरमुञ्चो वैश्वानर जातवेदो महित्वा'

---

(१) ऋसं. ६।९।४ पृ. १५. (२) ऋसं. ६।९।५ पृ. १५. (३) ऋसं. ६।९।६ पृ. १५. (४) ऋसं. ६।९।७ पृ. १६. (५) ऋसं. ३।९।९ पृ. ९. (६) ऋसं. २।१।१४ पृ. ८. (७) ऋसं. १।७०।३. (८) ऋसं. १।९५।३. (९) ऋसं. ४।१।७. (१०) पृ. १९–२२. (११) ऋसं. २।१।३ पृ. ६. (१२) ऋसं. १।७०।२ पृ. १६. (१३) ऋसं. १।७०।६ पृ. १६. (१४) ऋसं. ३।५५।१० पृ. १६. (१५) ऋसं. ६।१५।१३ पृ. १६. (१६) ऋसं. ८।१९।२५ पृ. १७. (१७) ऋसं. ८।४४।२१ पृ. १७. (१८) ऋसं. ७।१३।२.

इति। अभिशस्तिः महापातकाभिरोपणम्। देवा अपि पापान्मोचिता अग्निना इत्यर्थः। सर्वदेवजननी अदितिः सर्वपापबन्धननाशिनीत्येवं ‘[1]अनागास्त्वं नो अदितिः कृणोतु’ इत्यत्र ऋग्वेदसंकेतः प्रसिद्धः। अदितिरूपत्वं चाग्नेः सूचितमदितिविशेषणेन तत्रतत्र [2]ऋग्वेदे। रक्षोघ्नत्वं चाप्यग्नेर्विशिष्टो धर्म इत्येतदपि ‘[3]रक्षोहणं वाजिनम्’ इति सूक्तं विशदयति। अग्निर्द्यावापृथिवीपुत्र इति यद्यपि जेगीयते तथापि स द्यावापृथिव्योः स्रष्टा इति ज्ञापयन्तीनामृचां बहुत्वमपि न तिरोहितमस्ति, इति स परमेश्वरविभूतिरिति ऋग्वेदात् सिद्धं भवति, यथा—‘[4]ता ते अग्ने महतो महानि तव क्रत्वा रोदसी आततन्थ’ ‘[5]व्यस्तभ्नाद्रोदसी मित्रो अद्भुतोऽन्तर्वावदकृणोज्ज्योतिषा तमः। वि चर्मणीव धिषणे अवर्तयद्वैश्वानरो विश्वमधत्त वृष्ण्यम्॥’ ‘[6]त्वं भासा रोदसी आततन्थ’ इति।

शरीरेषु औष्ण्यधर्मेणोपलभ्यमानो जीवात्मप्रतिरूपकः शरीरधारकः, सूर्यरूपेण द्युलोकाधिष्ठितः स्थावरजङ्गमस्य जन्मधारणपोषणादिक्रिययोपकारकः, पार्थिवेषु वृक्षपाषाणादिषु घर्षणादिक्रियया दृश्यमानः, मेघादिजलेषु विद्युद्रूपेणावभासमानः, सर्वासु मानुषीषु जीवनधारणक्रियासु पाकाद्यासु प्रत्यक्षं परोक्षं वोपजीव्यत्वेनोपयुज्यमानः, यज्ञान्तरङ्गसाधनरूपः ऐहिकामुष्मिकाभ्युदयं निःश्रेयसं च निर्वर्तयतो धर्मस्याधारभूतोऽग्निः सर्वजनस्य ऐन्द्रियसाक्षात्कारगोचरः परमेश्वर इति साधु निर्धारयितुमशक्नुवन् वैदिकाः कवयः। स विश्वस्य [7]आयुरिति प्राण इत्यपि वा निर्धारितं वेदैः, यस्य हि प्राणिशरीरेभ्यो व्यपगमे ह्रासे वा मृत्युर्ग्रसते प्राणिनः। अत एव काठकसंहितायाम् ‘[8]वातः प्राणस्तदयमात्मा’ इति संज्ञात्रयेणाग्निः स्तुतः। स्वात्मनः वैश्वानरज्योतिरूपतायाः प्राप्तिं च सर्वेषां मनोरथानामधिगमार्थं प्रार्थयन्ते याजुषाः, यथा—‘[9]वैश्वानरज्योतिर्भूयासम्, विभून् कामान् व्यश्नवै’ इति। एतत्तस्य परमात्मत्वमपि लक्षयति। एवं ‘[10]विश्वकर्मा विश्वदेवो विश्वजिद् विश्वदर्शतः’ इत्यादिर्बहुविधोऽन्यो मन्त्रसमूहोऽपि तस्य परमेश्वरत्वव्यञ्जको द्रष्टव्यः। अत एव यजमानेन प्रजापतिना सर्वैर्भूतैः सृष्ट्या संवत्सरात्मककालेन च अग्नेस्तादात्म्यख्यापनार्थं विराट्पुरुषरूपत्वमग्निचयने प्रतिपाद्यते। एवंरीत्या अग्निचयनरूपायामाध्यात्मिक्यामौपनिषदतत्त्वदर्शनपर्यवसायिन्यामुपासनायां कथं परिणमते जीवात्मपरमात्मविराट्पुरुषकल्पनाबीजमग्निविचारः, इत्येतदैतिहासिकसंगतिविद्भिरुपपादनीयम्।

ऋग्वेदे सर्वेभ्यो देवेभ्योऽधिकतरं स्तुतः परमेश्वरत्वव्यञ्जकगुणानां परमां सीमानमाप्तः पुरुषधर्मैः संपन्नः पुरुषोत्तमप्रतिबिम्बभूतो देव इन्द्रोऽस्ति। सर्वेभ्यो देवेभ्यो बलिष्ठत्वं सर्वाभिभावकत्वम् इन्द्रस्यानन्यसाधारणं लक्षणं छन्दांसि गायन्ति—‘[11]न यस्य देवा देवता न मर्ता आपश्चन शवसो अन्तमापुः’ इति। शवःशब्देन बलमुच्यते। अत एव भक्तानां विजिगीषूणां संग्रामे सहायभूत इति स सर्वदेववरिष्ठत्वेन स्तूयते—‘[12]यस्मान्न ऋते विजयन्ते जनासो यं युद्ध्यमाना अवसे हवन्ते’ इति। तस्माच्च सर्वं भीत्या कम्पते इत्येवमृचस्तत्रतत्र वर्णयन्ति—‘[13]त्वेद्विश्वानि

---

(१) ऋसं. १।१६२।२२. (२) ऋसं. १।९४।१५; ४।१।२०; ७।९।३; ८।१९।१४. (३) ऋसं. १०।८७।१. (४) ऋसं. ३।६।५. (५) ऋसं. ६।८।३. (६) ऋसं. ७।५।४. (७) तैसं. ४।७।१३।२; कासं. १८।१५; मैसं. २।१२।३; शुसं. १८।५३–५५ पृ. २३. (८) कासं. ७।१४ पृ. २५. (९) कासं. ३८।५ पृ. २५. (१०) कासं. ३६।१५ पृ. २५. (११) ऋसं. १।१००।१५ पृ. ४५. (१२) ऋसं. २।१२।९ पृ. ४७. (१३) ऋसं. ८।९७।१४ पृ. ५८.

भुवनानि वज्रिन् द्यावा रेजेते पृथिवी च भीषा ' इति । विश्वधारकत्वं सर्वदेवनियन्तृत्वं नानातनूभिः संचारित्वं च तस्य स्तुवन्ति –– '[1]इन्द्रस्य कर्म सुकृता पुरूणि, व्रतानि देवा न मिनन्ति विश्वे । दाधार यः पृथिवीं द्यामुतेमां जजान सूर्यमुषसं सुदंसाः ॥ ' '[2]रूपंरूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तन्वं परि स्वाम् ॥ ' इति । तस्य देवैर्भक्तैश्च सख्यं प्रार्थ्यते[3] । भक्तिप्रकर्षबोधनार्थं पिता माता सखेत्येवमादिविशेषणैस्तं संबोधयन्ति– '[4]त्वं हि नः पिता वसो त्वं माता शतक्रतो बभूविथ ' इति ।

किंच ईशुशब्दस्य बाहुल्येन प्रयोगः इन्द्रमभिप्रेत्य ऋक्संहितायां श्रूयते इतीश्वरशब्दस्य इन्द्र एव प्राधान्येन मूलमित्यनुमाने न कापि क्षतिरवभासते, यथा– '[5]इन्द्रो दिव इन्द्र ईशे पृथिव्या इन्द्रो अपामिन्द्र इत् पर्वतानाम् । इन्द्रो वृधामिन्द्र इन्मेधिराणामिन्द्रः क्षेमे योगे हव्य इन्द्रः ॥ ' '[6]विश्वस्यैक ईशिषे सास्युक्थ्यः ' इति । ईशानशब्दो विशेषतः ऋग्वेदे इन्द्रविशेषणतया यथा बाहुल्येन प्रयुज्यते न तथा अन्यदेवविशेषणतया । ओजःशब्दः बलपर्यायः, ईशनकर्म च बलाधीनमित्यतो बहुषु स्थलेषु ऋग्वेदे ईशानशब्दे इन्द्रविशेषणतया प्रयुज्यमाने 'ओजसा ईशानः ' इति ओजःशब्दसाहचर्यं श्रूयते, यथा– '[7]सूर्यं कवे चक्रमीशानमोजसा ' '[8]ऋषिर्हि पूर्वजा अस्येक ईशान ओजसा । इन्द्र चोष्कूयसे वसु ॥ ' '[9]इन्द्र प्रेहि पुरस्त्वं विश्वस्येशान ओजसा ' '[10]यां सप्तबुध्नमर्णवं जिह्मबारमपोर्णुत इन्द्र ईशान ओजसा ' '[11]इन्दुरिन्द्राय पवत इति देवासो अब्रुवन् । वाचस्पतिर्मखस्यते विश्वस्येशान ओजसा ॥ ' इति । द्युलोकस्य पृथिव्याश्च धारणं दृढीकरणं स्थैर्यं च कर्म स्कम्भनशब्देन स्तम्भनापरपर्यायेण ऋग्वेदे देवताकर्मत्वेन देवतास्तुत्यर्थं निर्दिश्यते तत्रतत्र । आकाशस्थितानां सूर्यनक्षत्रादीनां द्यावापृथिव्योश्च धारणाख्यं कर्म विश्वकर्मणः प्राधान्येन ऋग्वेदस्य विचारविषयः । या काऽपि देवता अनेन कर्मणा महिमानमश्नुते इत्येवं ऋग्वेदसंकेत इत्याभाति । एतत्कर्म इन्द्रस्य कर्मेति पुनःपुनः संकीर्तितं प्रतीयते । ईशानशब्दार्थकक्षायामयमर्थोऽपि बोध्यते इति तच्छब्दसंदर्भेषु द्रष्टव्यमाम्नायवेदिभिः । ऋग्वेदे ईशानशब्दः इन्द्रे प्राधान्येन प्रयुक्त इन्द्रमतिक्रम्य यजुर्वेदकाले ब्राह्मणकाले च रुद्रमभिप्रेत्यप्रधानप्रयोगविषयोऽभूदित्येवं प्रतीमः , यथा– '[12]तासामीशानो भगवः ' इति । [13]शाङ्खायनब्राह्मणे रुद्रस्य अष्टसु नामसु, [14]शतपथब्राह्मणे च रुद्रस्य नवसु नामसु ईशानेति नाम्नः पाठदर्शनात् । यद्यपि इन्द्रस्य अध्यात्मविद्ययोपनिषदुक्तया साक्षात् संबन्धः विचारविकासस्य ऐतिहासिकप्रणाल्या दर्शयितुं न शक्यते, तथापि परमपुरुषकल्पनायाः परमेश्वरेत्यर्थपरायाः विकसने इन्द्रकल्पनयाऽपि बहूपकृतमित्येवमनुमातुं शक्यते इत्येतत्प्रदर्शनार्थं संक्षेपत इन्द्रविचारोऽत्र कृतः ।

वस्तुतस्तु कियताचिदंशेनेन्द्रस्यात्मविद्ययोपनिषदुक्तया संबन्ध ऐतिहासिकः शक्यत उपपादयितुम् । तद्यथा —ईशोपनिषदाद्यमन्त्रे केवलं 'ईशु'पदेन निर्दिष्टः सर्वस्य जगतो व्यापक आत्मा

---

(१) ऋसं. ३।३२।८ पृ. ५२. (२) ऋसं. ३।५३।८ पृ. ५२. (३) ऋसं. ८।९८।३ पृ. ५९. (४) ऋसं. ८।९८।११ पृ. ५९. (५) ऋसं. १०।८९।१० पृ. ६३. (६) ऋसं. ३।१३।६ पृ. ५० (७) ऋसं. १।१७५।४. (८) ऋसं. ८।६।४१ पृ. ५६. (९) ऋसं. ८।१७।९. (१०) ऋसं. ८।४०।५. (११) ऋसं. ९।१०।१५. (१२) तैसं. ४।५।१०।५ पृ. १४७. (१३) शाब्रा. ६।८ पृ. १५१. (१४) शब्रा. ६।१।३।१७ पृ. २९६.

ऋग्वेदे वर्ण्यमानमिन्द्रं स्मारयतीत्यपि सुवचम्। तथा इन्द्रियाणामधिष्ठाता जीवो जाग्रद्दशायां चाक्षुषः पुरुष इति संज्ञितः, जाग्रद्दशायां चक्षुषः करणत्वेन प्राधान्यात्; स चाक्षुषः पुरुष एवेन्द्रः इत्युक्तं मण्डलब्राह्मणे— 'स एष एवेन्द्रः योऽयं दक्षिणेऽक्षन् पुरुषः' इति। तथा मध्यमः प्राण एवेन्द्रः इत्येवं निर्दिशन्ति— 'स योऽयं मध्ये प्राणः, एष एवेन्द्रः' इति। तथा एतदनुसारेणैव कौषीतक्युपनिषदि प्रतर्दनं प्रति अध्यात्मविद्याचार्य इन्द्रः 'मामेव विजानीहि, एतदेवाहं मनुष्याय हिततमं मन्ये' इत्युपक्रम्य 'स होवाच प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा, तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व, आयुः प्राणः प्राणो वा आयुः' इति ज्ञेयार्थं निर्दिश्य, आत्मा एवेन्द्रः प्राणपर्यायः इति प्रत्यपादयत्। तथा एतदनुसंधायैव शरीरप्रविष्टमात्मानं निरुक्तिविशेषेण इन्द्रपदेन ऐतरेयोपनिषत् निरदर्शयत् — 'तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण' इति। तथा बृहदारण्यकेऽपि मधुब्राह्मणे सर्वेषु प्राणिशरीरेषु शयानं पुरुषं परमात्मानं प्रकृत्य 'रूपंरूपं प्रतिरूपो बभूव तदस्य रूपं प्रतिचक्षणाय। इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता ह्यस्य हरयः शता दश॥' इति ऋग्वेदमन्त्रमनूद्य 'अयं वै हरयोऽयं वै दश च सहस्राणि बहूनि चानन्तानि च, तदेतत् ब्रह्म,......अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' इत्येवमिन्द्रस्य ब्रह्मात्मत्वमुपसंहृतम्।

ऋग्वेदपूर्वकाले इन्द्रादपि महिमवत्तरो वरुण आसीदित्येवमितिहासविदोऽनुमिमते। सद्य उपलभ्यमानायामृक्संहितायां तं वारुणमलौकिकं महिमानमाशंसमानानि सूक्तानि अंशतोऽनुवर्तन्ते। ततो निश्चीयते, ऋग्वेदकाले युयुत्सुभिर्विजिगीषुभिरार्यैर्वरुणादपि इष्टकार्यसिद्ध्यर्थमिन्द्रदेवताया महिमवत्त्वमभिमततरत्वेनोररीकृतमिति। वरुणस्तु न युद्धदेवता, किन्तु विश्वव्यवस्थां विदधती, प्राड्विवाकवत् सुकृतदुष्कृतं जनानां पश्यन्ती, सर्वेषां स्वस्वव्रतानि कर्तव्यापरपर्यायाणि नियमयन्ती, पापिनः पाशशतैः शासती, विश्वसाम्राज्यपदे निरन्तरमभिषिक्ता, भिषजां शतेन परिवृता, तांतां देवतां तत्तद्विश्वधारणकार्ये स्वभावानुरूपेण प्रवर्तयन्ती, ऋजुनीतिपालिका अनृतद्वेष्ट्री परा देवता वरुण इति एतानि सूक्तानि प्रज्ञापयन्ति। सम्राडितिविशेषणं विशेषतो वरुणे एवोपसृष्टमुपलभामहे। अनुरूपस्थानेषु वस्तूनां व्यवस्थापनं वरुणस्य कार्यं ज्ञापयति श्रुतिः— 'वनेषु व्यन्तरिक्षं ततान वाजमर्वत्सु पय उस्रियासु। हृत्सु क्रतुं वरुणो अप्स्वग्निं दिवि सूर्यमदधात् सोममद्रौ॥' इति। वनानामुपरि वृष्ट्यर्थमन्तरिक्षं वितन्वन् वरुणो जवकरं बलं वाजिषु, क्षीरं गोषु, क्रतुं संकल्पशक्तिं हृदयेषु, वैद्युतमग्निं जलेषु, सूर्यमाकाशे, सोमं पर्वते इति यथायथमानुरूप्येण वस्तूनि स्थापितवान् इत्यभिप्रायोऽस्या ऋचः। ऋतावा ऋतस्य गोपा अनृतद्विट् इत्येवं विशेषणानि वरुणे प्रयुक्तानि प्राधान्येन दृश्यन्ते ऋग्वेदे। सर्वेषां देवानामृताधीनत्वं द्योतयन्ति ऋग्वेदवचांसि। ऋताख्यं तत्त्वं विश्वजीवनभूतमिति वेदविदो मन्वते। ऋतं नाम विश्वनियमः। तस्य पालनेन विश्वं पालितं भवतीति वरुणः ऋतरक्षक इति वर्णयन्ति। व्रतशब्देनापि ऋतमेवाभिप्रयन्ति ऋचः। अतो वरुणस्य धृतव्रत इति विशेषणं सम्यगुपपद्यते। सूर्यचन्द्रनक्षत्राणां मार्गक्रमणं प्रकाशनमुदयास्तादिकार्यं च नियम-

---

(१) शब्रा. १०।५।१ पृ. ११५. (२) शब्रा. ६।१।१।२ पृ. २९१, ३२८. (३) कौउ. ३।१ पृ. ६५७. (४) कौउ. ३।२ पृ. ६५८,५९. (५) ऐब्रा. २।४।३।१४. (६) ऋसं. ६।४७।१८ पृ. ५४; बृउ. २।५।१९ पृ. ११११. (७) ऋसं. ५।८५।२ पृ. ७७.

रूपम् ऋतमेव वरुणेनाशस्तानि व्रतानीति बोधयन्ति ऋचः । यथा— ' उरुं हि राजा वरुणश्चकार सूर्याय पन्थामन्वेतवा उ । अपदे पादा प्रतिधातवेऽकरुतापवक्ता हृदयाविधश्चित् ॥ अमी य ऋक्षा निहितास उच्चा नक्तं ददृश्रे कुह चिद्दिवेयुः । अदब्धानि वरुणस्य व्रतानि विचाकशच्चन्द्रमा नक्तमेति ॥ ' इति । जनानां सत्यानृतकर्मणां ज्ञाता संनिकृष्टविप्रकृष्टानां भूतभवद्भविष्यतां स्थूलसूक्ष्माणामाविर्भूततिरोहितानां पदार्थानां कर्मणां च साक्षाद् द्रष्टा वरुण इत्येवमर्थः प्रसन्नगम्भी-रया वाण्या ऋक्सूक्तैरुदीरित आस्ते । अथर्वसंहितायाः सूक्तद्वयमिममेवार्थं पुष्णाति ।

यजुर्वेदस्य ब्राह्मणानां च काले एतद्वरुणसाम्राज्यमस्तमितामिव विस्मृतिग्रस्तमिव चाभूत्; इन्द्रादयो देवताश्च केवलं हविर्भागहारिण्यः स्वाहाकारानुरोधिन्यश्च स्मर्यन्ते । एते इन्द्रविष्णुवरुणमित्रद्यावा-पृथिवीसोमसवित्रादयो देवा ऋग्वेदे स्वस्वसूक्तसंदर्भे परमेश्वरविभूतित्वं धारयमाणा अपि यजुर्वेदानां ब्राह्मणानां च परिसरे यज्ञाङ्गत्वेन गौणं पदं भजन्ते । परन्तु पुरुषसूक्तेन प्रस्तुतः परमपुरुषः प्रजा-पतित्वपदवीं यजुर्वेदप्रदत्तां धारयन् महिम्नः परां काष्ठां प्राप्तवान् यजुर्वेदेषु ब्राह्मणेषु च । सद्यः ऋग्वेद-शेषं विषयं परामृश्य, अचिरमेव परस्तादयं विषयः प्रतिपादयिष्यते ।

ज्योतिषां श्रेष्ठं देवानां मानुषाणां विश्वस्य च प्रत्यङ् स्थितं सर्वप्रकाशकं ज्योतिः सूर्यसवित्रादिपदैः प्रतिपाद्यमाना देवता ऋग्वेदे दृष्टा । परमेश्वरस्य 'ज्योतिषां ज्योतिः' इत्येवं वर्णनम् आदित्यदेवतायाः स्वरूपविचारादेव प्रतिभातमित्यनुमाने न किमपि वैगुण्यं पश्यामः । किंच परमेश्वरस्य सर्वप्रेरकत्व-कल्पनापि सवितृदेवताया एवोद्भूता इत्येवमवधारणमपि न कामपि क्षतिमनुबध्नाति । अग्निवदेव सूर्यसवित्रादिरूपादित्यदेवताया औपनिषदात्मतत्त्वपरिणतौ साक्षादुपकारकत्वमितिहासप्रणाल्या उपपद्यते । सवितुर्हि कर्मप्रवर्तकत्वमेव इतरदेवताभ्यो व्यावर्तको धर्म इति ज्ञापयन्ति ऋग्वेदवचांसि । अग्निरहस्ये मैण्डलब्राह्मणं, तैत्तिरीयके सावित्रोऽग्निचयनं, ऐतरेयोपनिषदि 'योऽहं सोऽसौ, योऽसौ सोऽहम्' इत्येषा देहे सूर्यमण्डले च वर्तमानस्य एकात्मन उपासना, छान्दोग्योपनिषदि 'असौ वा आदित्यो देवमधु' इत्युपक्रान्ता आदित्यविषयिणी ब्रह्मोपासना इत्यादय आदित्यदेवताया उपनिषद्विद्यया साक्षात्संबन्धं ज्ञापयन्तीति ।

अग्नीन्द्रवरुणादिवदेव विष्णुरुद्रादीनामृक्प्रतिपादितं परमेश्वरत्वं परामर्शनीयं स्वयमेव विद्वद्भिः, अस्मिन्नेव भागे समुद्धृतानामनुद्धृतानां च ऋचां संमर्शनं कृत्वा । विस्तरभयान्नात्र तद्वि-तन्यते ।

अग्नीन्द्रवरुणादिविशेषनामरहितानामन्वर्थकविशेषणैर्विशेषतया बोधितानां त्वष्टृधातृविश्वकर्म-हिरण्यगर्भादीनां ऋग्वेदे आविर्भावः, शुद्धायाः एकं परमेश्वरमवगाहमानायाः कल्पनायाः प्रत्यक्षमुदयं सूचयति । विशेषतश्च विश्वकर्मसूक्तद्वयं हिरण्यगर्भसूक्तं चैतानि एकमेव सर्वाधारमजं, विश्वं प्रविश्य विविधजन्मधारिणं, देवमामनन्ति प्रश्नपूर्वकं च तस्यैकत्वं दृढीकुर्वन्ति—'द्यावाभूमी जनयन्देव एकः' 'यो नः पिता जनिता यो विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा । यो देवानां नामधा एक

---

(१) ऋसं. १।२४।८,१० पृ. ७४. (२) असं. ४।१६, ५।११ पृ. ८४-८६. (३) शब्रा· १०।५।२ पृ. ११२. (४) तैब्रा. ३।१०. (५) ऐआ. २।२।४ पृ. ५५५. (६) छाउ. ३।१-११ पृ. ७९२-९९. (७) ऋसं. ६।४९।९ पृ. १८१. (८) ऋसं. (खिल) २।१ पृ. १८२. (९) ऋसं. १०।८१,८२ पृ. १८३-८७. (१०) ऋसं.१०।१२१ पृ. १९४-९७.

एव ' ' अजस्य नाभावध्येकमर्पितं यस्मिन्विश्वानि भुवनानि तस्थुः ' ' न तं विदाथ य इमा जजान' ' य आत्मदा बलदा यस्य विश्व उपासते प्रशिषं यस्य देवाः । यस्य छायाऽमृतं यस्य मृत्युः कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥ ' ' यो देवेष्वधि देव एक आसीत् ' ' ततो देवानां समवर्ततासुरेकः ' इत्यादिभिः ।

विश्वकर्मणो हिरण्यगर्भस्य वा प्रजापतेः परमेश्वरत्वं द्योतयन्त्यः पुरुषगुणांश्च निरतिशयान् ख्यापयन्त्यः ऋचः पुरुषसूक्ते निष्कर्षरूपं परमपुरुषविचारमवतारयन्ति । इन्द्रवरुणादिविशेषनामानि विहाय विशेषनामत्वे पर्यवसितानि विश्वकर्मेहिरण्यगर्भधातृसष्टृप्रजापत्यादिविशेषणानि च परित्यज्य सामान्येन पुरुष इति नाम्ना विश्वतत्त्वं निर्दिशन्ति ऋचः पुरुषसूक्ते । अत्र सर्वं विविधं कार्यजातं एकतत्त्वात्मकमिति व्यञ्जयितुं सर्वस्य पुरुषात्मकता उच्यते । परमार्थतत्त्वस्य विश्वात्मकत्वेऽपि विश्वातीतत्वमपि वर्तते, तत्सामञ्जस्येन प्रकटयितुं ' पादोऽस्य विश्वा भूतानि ' ' अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ' ' उतामृतत्वस्येशानः ' इत्याद्यभिधीयते । कार्यकारणोभयरूपत्वं द्योतयितुं ' यद्भूतं यच्च भव्यं ' तत् पुरुष एव इत्युक्तम् । तस्याविर्भावतिरोधानधर्मकत्वं सूचयितुं यज्ञरूपत्वं जन्मविनाशौ च यज्ञहविष्ट्वं च निरूपितम् । तदिदं पुरुषसूक्तं विश्वपुरुषप्रकटनेन उपनिषदामवतारस्य भूमिकामारचयति एकस्याः परमदेवतायाः कार्यकारणरूपायाः विस्पष्टं स्वरूपं निरूप्य ।

वेदे पुरुषशब्दो मनुष्यवाचीति प्रसिद्धम् । लोकव्यवहारे मनुष्यजातौ संकेतितः स एव परतत्त्वबोधनार्थमादृतो नारायणेन ऋषिणा पुरुषसूक्ते । सांसारिकस्य पुरुषस्य मनुष्येत्यपरपर्यायस्य स्वरूपं रचनां नीचोच्चविविधदशाधारित्वं इतरेभ्यः प्राणिभ्यः प्रकृष्टान् विलक्षणांश्चैतन्यगुणांश्च सूक्ष्मेक्षिकया समीक्ष्य तदौपम्येन तदीयानणूनपि कल्याणगुणान् विगलिताशेषदोषान् आनन्त्येन गुणितान् परिकल्प्य परं पुरुषं विश्वात्मानमकल्पयन् क्रान्तदर्शिनो वैदिकाः कवयः । अग्निसूर्यवाय्वप्पृथिव्यादिदेवतासमुदायसंवलितस्य समुदायरूपत्वेऽपि समुदायमवयवभावेन दधानस्य बृहतो विश्वस्य तात्त्विकं स्वरूपमाविष्कर्तुं पुरुषशब्दः संकेतितस्तस्मिन् । विश्वस्य मनुष्यप्राणिनश्च तुलनया ' अथाध्यात्मम् ' ' अथाधिदैवतम् ' इत्याकारकमभीक्ष्णं चिन्तनं कुर्वाणैः ऋषिभिरेव वैदिकमध्यात्मदर्शनं प्रथममुपक्रान्तम् । ते हि पिण्डब्रह्माण्डयोरत्यन्तसारूप्यं द्रष्टुं प्राभवन् तादृशीं तुलनामाश्रित्य । मनुष्ये हि विश्वशक्तीनां संगमनं, तासां प्रातिस्विककार्याणां विभागः, संकल्पकृतां व्यवस्थामनुरुद्ध्यैव ऐकमत्येनैव अव्यभिचारेण कार्यसंकरं परस्परव्युत्क्रमं च परिहृत्य कृत्यानां निर्वहणं, एकस्मिन्नवयविनि अङ्गभावमङ्गीकृत्यावस्थानं, तत्त्वतः ऐकात्म्यं च अनुभूयन्ते । एतत्प्राणिविज्ञानप्रकाशितं पुरुषस्वरूपसंघटनम् अवयवित्वं वा विश्वतत्त्वदर्शने महान्तमनुग्रहं विदधाति । किंच बीजावस्थायां वर्तमानः पुरुषो हस्तपाद्याद्यवयवसंस्थाने स्थितानां चक्षुरादीन्द्रियाणां ज्ञानेच्छादिधर्माणां च भेदं तिरोधाय निर्विशेषमेकत्वं बिभर्ति । स एव बीजभावं परित्यज्य हस्तपादाद्यवयवान् चक्षुरादीन्द्रियाणि च व्याकुर्वन् अङ्गभेदयुक्तं स्वरूपमास्थायावतिष्ठते । एषा कार्यकारणभावप्रक्रिया प्राणिविज्ञानविदिता जगतः सर्जनप्रक्रियायाः स्वरूपं तत्त्वतः उपपादयितुं समीचीनमुपकरोति ।

पुरुषः विश्वस्य परमतत्त्वम्

मनुष्ये विश्वशक्तीनां संगमनं कार्यविभागं च कथयति श्रुतिः, मृतस्य मनुष्यस्य ब्रह्माण्डे लयस्य प्रकारं बोधयन्ती। तद्यथा — ‘[1]सूर्यं चक्षुर्गच्छतु, वातमात्मा, द्यां च गच्छ पृथिवीं च धर्मणा । अपो वा गच्छ यदि तत्र ते हितमोषधीषु प्रति तिष्ठा शरीरैः ॥’ इति। गतासुं पुरुषमुद्दिश्याह मन्त्रः— ‘[2]वातात्ते प्राणमविदं सूर्याच्चक्षुरहं तव ’ इति। संज्ञप्यमानं पशुमुद्दिश्योच्यते—‘[3]वातं प्राणमन्ववसृजतात्, अन्तरिक्षमसुं, दिशः श्रोत्रं, पृथिवीं शरीरमिति। एष्वेवैनं तल्लोकेष्वादधाति ’ इति। मृतस्य पुरुषस्य प्रविलयं कथयति— ‘[4]यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति, वातं प्राणः, चक्षुरादित्यं, मनश्चन्द्रं, दिशः श्रोत्रं, पृथिवीं शरीरं, आकाशमात्मा, ओषधीर्लोमानि, वनस्पतीन् केशाः, अप्सु लोहितं च रेतश्च निधीयते क्वायं तदा पुरुषो भवतीति’ इति। पुरुषरूपेण विश्वदेवतानामवस्थानमथर्ववेद उदीरयति शारीरसूक्ते पुरुषधर्माणां विस्तरेण परिगणनं कृत्वा, संक्षेपेण च तत्रैव स्वाभिप्राय उक्तः— ‘[5]गृहं कृत्वा मर्त्यं देवाः पुरुषमाविशन् ’ ‘[6]या आपो याश्च देवता या विराड् ब्रह्मणा सह। शरीरं ब्रह्म प्राविशत्, शरीरेऽधि प्रजापतिः ॥ सूर्यश्चक्षुर्वातः प्राणं पुरुषस्य वि भेजिरे। अथास्येतरमात्मानं देवाः प्रायच्छन्नग्नये ॥ तस्माद्वै विद्वान् पुरुषमिदं ब्रह्मेति मन्यते। सर्वा ह्यस्मिन् देवता गावो गोष्ठ इवासते ॥’ इति। किंच तथैवोक्तम्— ‘[7]सूर्यो मे चक्षुर्वातः प्राणोऽन्तरिक्षमात्मा पृथिवी शरीरम् ’ इति। एतदनुसृत्यैव शाङ्खायनारण्यके उच्यते —‘[8]प्रजापतिर्वा इमं पुरुषमुदसृजत। तस्मिन्नेता देवता आवेशयत्। वाच्यग्निं, प्राणे वायुं, अपाने वैद्युतं, उदाने पर्जन्यं, चक्षुष्यादित्यं, मनसि चन्द्रमसं, श्रोत्रे दिशः, शरीरे पृथिवीं, रेतस्यपः, बल इन्द्रं, मन्यावीशानं, मूर्धन्याकाशं, आत्मनि ब्रह्म’ इति। एतद्धृदि निधायैव ऐतरेयोपनिषद्यपि उच्यते— ‘[9]अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशत्, वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशत्, आदित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशत्, दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्, ओषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशन्, चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशत्, मृत्युरपानो भूत्वा नाभिं प्राविशत्, आपो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन् ’ इति।

अग्न्यादित्यवाय्वन्नादिमये महति जगति पञ्च प्राणिधर्माः प्रतीयन्ते, अतस्तदेतज्जगत् पुरुषरूपकेण परिकल्पितं वेदद्रष्टृभिः। संततपरिवर्तनशालित्वं, अव्यक्तात् भेदशून्यात् बीजभावाद्विविधोच्चावचभेदवदाकारैः परिणमनं विनाशोत्पत्तिपरंपरया, विचित्रकार्याणि कुर्वतीनां शक्तीनामविसंवादेन स्थितिः, तादृश्या स्थित्या तासां व्यञ्जिता एकता परमार्थतः, सरूपाणां विरूपाणां वा जननपरंपरा चेति ते पञ्च धर्माः। अभिन्ननिमित्तोपादानत्वसिद्धान्तश्च पुरुषरूपकेणैव सूच्यते। तथाहि, निमित्तं कर्ता, स स्वभिन्नमुपादानद्रव्यमुपादाय रथादीनि कार्याणि सृजतीति प्रसिद्धं लोके। एवं जगत्सर्जनमपि कुर्वन् कर्ता परमेश्वरः स्वभिन्नं परमाण्वाद्युपादानं द्रव्यमधिष्ठाय जगदुत्पादयतीति केचित्तार्किकास्तर्कयन्ति, ते च ईश्वरस्य जगदुपादानकारणस्य च भेदं मन्वते। वेदस्तु उपादानकारणकर्त्रोर्भेदमसहमानः, पुरुषस्य जननकर्तुर्दृष्टान्तं हृदि निधाय, प्राणिनां जन्यजनक-

---

(१) ऋसं. १०।१६।३ पृ. ३६०. (२) असं. ८।२।३ पृ. ३८१. (३) ऐब्रा. ६।६. (४) बृउ. ३।२।१३ पृ. ११२५. (५) असं. ११।१०।१८ पृ. ३१०. (६) असं. ३।१०। ३०-३२ पृ. ३१२,१३. (७) असं. ५।९।७ पृ. ३०७. (८) शाआ. ११।१ पृ. ३२२. (९) ऐआ. २।४।२।४ पृ. ५८३.

भावेन सदृशं विश्वसर्जनं कल्पयित्वा, भेदकल्पनां परिहरति। दृष्टं हि प्राणिनः स्वात्मन एव स्वापत्यानि जनयन्तीति । तथा च कर्तारमन्यमनपेक्ष्य, उपादानकारणमेव कर्तृत्वशक्तिमत् कार्यरूपेण परिणमते, कार्यकारणयोश्च तात्त्विकमनन्यत्वमेव, इत्येवं जनकपुरुषरूपकेणाऽऽविष्क्रियते । अत एव वेदः न केवलं पुरुषरूपकं, किन्तु गोवृषभपक्ष्यादीनामपि रूपकाण्युदाहरति। गोरूपकं सूचयन्नाह–– 'तस्याः[1] समुद्रा अधि वि क्षरन्ति तेन जीवन्ति प्रदिशश्चतस्रः । ततः क्षरत्यक्षरं तद्विश्वमुप जीवति ॥' 'यो[2] रोहितो वृषभस्तिग्मशृङ्गः पर्यग्निं परि सूर्यं बभूव । यो विष्टभ्नाति पृथिवीं दिवं च तस्माद् देवा अधि सृष्टीः सृजन्ते ॥' 'दिव्यः[3] स सुपर्णो गरुत्मान्' 'सुपर्णं[4] विप्राः कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति ' इति ।

पुरुषरूपकं तु प्राणिरूपकेभ्यो वेदस्याभिमततरं विद्यते, यतः पुरुषः सर्वप्राणिभ्योऽतिरिच्यते गुणैरिति संप्रतिपन्नम्। यथा––'तस्य[5] य आत्मानमाविस्तरां वेद, अश्नुते हाविर्भूयः । ओषधिवनस्पतयो यच्च किंच प्राणभृत्, स आत्मानमाविस्तरां वेद । ओषधिवनस्पतिषु हि रसो दृश्यते, चित्तं प्राणभृत्सु । प्राणभृत्सु त्वेवाविस्तरामात्मा । तेषु हि रसोऽपि दृश्यते । न चित्तमितरेषु । पुरुषे त्वेवाविस्तरामात्मा । स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमः ' 'ताभ्यः[6] पुरुषमानयत् । ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति । पुरुषो वाव सुकृतम् ' इति । तैत्तिरीयोपनिषदि च, आत्मतः सृष्टिक्रममारभ्य 'अन्नात्[7] पुरुषः' इति पुरुषान्ता सृष्टिः कथिता ।

तदेतत्पुरुषरूपकं विश्वतत्त्वे संगमयति ऋग्वेदः। विश्वस्य स्थूलसूक्ष्मं कार्यकारणरूपं कस्यामप्यवस्थायां स्थितं स्वरूपं परमार्थतो न तत्त्वसमुदायः पदार्थसमुदायो वा किंतु एकात्मकं रूपम् । ज्ञायमानः पदार्थसमुदायः एकस्य कस्याप्यवयविनः अङ्गसमुदाय इति मन्यते श्रुतिः । सोऽयं एकात्मको विश्वपदार्थ इति समर्थयितुं पुरुषरूपकमङ्गीकरोति । ऋषिर्नारायणः पुरुषसूक्ते सूक्ष्मं सूक्ष्मतरं स्थूलं स्थूलतरं च पुरुषं चतुर्विधं निगूढभावशैल्या ज्ञापयति । सर्वातीतः परमपुरुषः 'एतावानस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः । पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥ ' इत्यनेन ज्ञापितः । 'तस्माद्विराडजायत विराजो अधि पूरुषः । ' इत्यनेन परमपुरुषादाविर्भूतौ द्वौ पुरुषौ दर्शयति विराट्पुरुषं यज्ञपुरुषं चेति । एतयोः स्वरूपव्याख्यानं तत्रैव व्युत्क्रमेण कथितं नानुक्रमेण । प्रथमं संवत्सराख्यं यज्ञात्मकं पुरुषं वर्णयित्वा तस्माज्जातं चातुर्वर्ण्यात्मकं पुरुषं निरूप्यानन्तरं ' चन्द्रमा मनसो जातः ' इत्यादौ चन्द्रमःसूर्येन्द्राग्निवायूनां अन्तरिक्षद्युभूमीनां लोकानां दिशां चोत्पत्तिः विराट्पुरुषस्य मनश्चक्षुर्मुखप्राणनाभिशिरःपादश्रोत्रेभ्यः कथिता । ' यत्पुरुषेण हविषा ' इत्यादिषु सप्तसु मन्त्रेषु यज्ञाख्यात् संवत्सरपुरुषात् त्रय्याः छन्दसामश्वादिपशूनां चातुर्वर्ण्यात्मकपुरुषस्य च जननं वर्णितम् । यज्ञपुरुषस्य संवत्सरात्मकत्वं च ' वसन्तो अस्यासीदाज्यं ग्रीष्म इध्मः शरद्धविः ' इत्यस्मादनुमीयते । असावेव संवत्सरपुरुषः यज्ञपशुरिति ' देवा यद्यज्ञं तन्वाना अबध्नन् पुरुषं पशुम् ' इत्यनेन वर्णयित्वा सृष्टिक्रियात्मको देवैरनुष्ठितो यज्ञः इति निरूपितः । तथा च

---

(१) ऋसं. १।१६४।४२ पृ. २२५. (२) असं. १३।१।१५ पृ. १६९. (३) ऋसं. १।१६४।४६ पृ. २२७. (४) ऋसं. १०।११४।५ पृ.२३५. (५) ऐआ. २।३।२ पृ. ५५९. (६) ऐआ. २।४।२।३ पृ. ५८२. (७) तैउ. २।१ पृ. ७०६.

आदिपुरुषः, विराट्पुरुषः, कालात्मा यज्ञपुरुषः, चातुर्वर्ण्यपुरुषश्चेति चत्वारः स्वशब्देन निरूपिताः। रूपकमूलं मनुष्यं पुरुषपर्यायं परोक्षं दर्शयति ‘ ततो विष्वङ् व्यक्रामत् साशनानशने अभि ’ इत्यनेन साशनपदेन। स परः पुरुषः विष्वङ् देवमनुष्यतिर्यगादिरूपेण विविधः सन् व्यक्रामत् व्याप्तवान् इति सायणभाष्यात्।

ऐतरेयोपनिषदि पुरुषसूक्तं मनसि निधायैव आदितत्त्वमात्मपदेन पुरुषपदस्थानीयेन निर्दिश्यते। ततो लोकसृष्टिमभिधाय अग्निवाय्वादित्यदिगादीनां लोकपालसंज्ञितानामुत्पत्तेरुपपादनार्थमात्मकृता पुरुषसृष्टिः कथिता यदङ्गेभ्यः अग्निवाय्वादीनां जन्म निरूपितम्। अन्ते च अग्निवाय्वादीनां लोकपालानां विषयोपभोगस्य कृते तेषामायतनं मनुष्यस्तेनात्मना निर्मित इति तत्र प्रतिपादितम्। अत्र अग्निवाय्वादीनां लोकपालानां यस्मात्पुरुषादुत्पत्तिः कथिता स एव पुरुषसूक्ते ‘ चन्द्रमा मनसो जातः ’ इत्यादिना सूचित इति ऐतरेयोपनिषदः पुरुषसूक्तेन साम्यमूहनीयम्। अन्यच्च पुरुषसूक्तस्थः परमपुरुष एवात्र सृष्टेरादौ स्थितः ‘ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ’ इत्यनेन आत्मपदेनाधीयते इत्यपि सुवचम्। अत एव परस्तात् ‘ [1]सर्वेषां भूतानामन्तरपुरुषः स म आत्मेति विद्यात् ’ इत्युपदिश्यते।

परमतत्त्वं पुरुषः प्रजापतिः

विश्वपुरुष एव व्यक्ताव्यक्तभावाभ्यां ज्ञापितः ऋग्वेदोत्तरकालिकेषु यजुर्वेदादिषु मन्त्रब्राह्मणेषु प्रजापतिरिति कीर्त्यते। सर्वाभ्यो देवताभ्यो वरिष्ठं श्रेष्ठं च पदमधितिष्ठन् प्रजापतिः सर्वात्मकत्वेन सर्वदेवतामयत्वेन देवासुरपितृत्वेन च तत्र प्रथते। तद्बीजं तु ऋग्वेद एव वपते यत् यजुर्वेदादिषु विस्तारमाप्नोति। यस्मात्, देवानां प्राणः देवेष्वधिदेव इत्येवमादिभिःतोष्टूयमानं हिरण्यगर्भमेव हिरण्यगर्भसूक्ते[2] अन्ते प्रजापते इति संबोध्य उपसंहृतम्। तत्र च ‘ कस्मै देवाय हविषा विधेम’ इति बहुवारं पठित्वा स विशेषनामरहितः अत एव अनिर्देश्य इति संसूच्यते। किंशब्देन तं प्रश्नविषयं कृत्वा निर्णयस्याकृतत्वात्। एतदेव च द्योतकं ‘ [3]अनिरुक्तः प्रजापतिः’ इति प्रजापतेरनिरुक्ततां प्रति। हिरण्यगर्भसूक्तस्थस्य भूयः पठ्यमानस्य ‘ कस्मै देवाय हविषा विधेम ’ इत्येतस्य चतुर्थचरणस्य भूयःसंस्कारवशात् प्रजापतिः, क इति संज्ञां प्राप्तवान्। ततश्च यजुर्वेदकाले क इति संज्ञयाऽपि बोधविषयोऽभवत्–– ‘ [4]प्रजापतिर्वै कः ’ ‘ [5]कोऽसि कतमोऽसि कस्मै त्वा काय त्वा सुश्लोक सुमङ्गल सत्यराजन्’ इत्यादिमन्त्रज्ञापनात्। ‘ [6]स प्रजापतिरब्रवीदथ कोऽहमिति।... ततो वै को नाम प्रजापतिरभवत् ’ इति च। प्रजापतिस्वरूपं बहुभिः प्रकारैर्ज्ञापितं वेदविस्तरेष्विति संक्षेपेण तत्सारं निष्कृष्य शतपथब्राह्मणे कथ्यते, यथा– ‘ [7]उभयम्वेतत् प्रजापतिः, निरुक्तश्चानिरुक्तश्च, परिमितश्चापरिमितश्च ’ इति।

ऋग्वेदगतानि सूक्तानि यथा इन्द्राग्निसवित्रादिदेवान् पृथक्तया स्तुवन्ति न तथा प्रजापतिदेवताम्। हिरण्यगर्भसूक्तान्ते पठितो मन्त्र एव त्वस्यापवादः। हिरण्यगर्भसूक्त एव प्रजापति-

---

(१) ऐआ. ३।२।४ पृ. ६१८. (२) ऋसं. १०।१२१ पृ. १९४-९७. (३) कासं. १२।९, १४।१०; मैसं. ३।६।५; ऐब्रा. ६।२०; तैब्रा. १।३।८।५; शाब्रा. २३।२; ताब्रा. १८।६।८; शब्रा. १।१।१।१३. (४) तैसं. १।६।८।५. (५) शुसं. २०।४; तैब्रा. २।६।५।३ पृ. २०१. (६) ऐब्रा. १२।१०. (७) शब्रा. ६।५।३।७.

दं विशेषनामतया एकदैवोपयुज्यमानं श्रूयते ऋग्वेदे, अन्यत्र तु सवित्रादीनामिदं विशेषणमित्यव-गन्तव्यम् ।

यजुर्वेदे सर्वेषु च ब्राह्मणग्रन्थेषु प्रजापतिः महिम्नः परां काष्ठामध्यगच्छत् । अयं विशेषश्च ऋग्वेदकालापेक्षया भिन्नं यजुर्वेदकाले देवताविचारमधिकृत्य जातं महत्परिवर्तनं ज्ञापयति । ऐतिहासिकसरण्या एतादृशपरिवर्तनस्य कार्यकारणभावे चिन्त्यमाने च बुद्धिः सामाजिकस्थितिमूलमन्वेषयति । ततश्चानुमानं निष्पद्यते यत् प्रजापतिपदार्थस्य सामाजिकसंदर्भगतस्य धार्मिकतत्त्वविचारसंदर्भे प्रतिबिम्बनमभवदिति । दृष्टमिदं हि लोके यत् विश्वतत्त्वं चिन्तयन्तो जनाः, सामाजिकानुभवसंस्कारप्रभावेण, समाजसारूप्यस्य आरोपेण, विश्वतत्त्वानि कल्पयन्तीति । यजुर्वेदकाले एतादृग्विचारसांकर्येण समाजस्य विश्वनिसर्गस्य च मध्ये अत्यन्तवैलक्षण्यस्य विवेकमलभमानैः सामाजिकः प्रजापतिपदार्थः सृष्टितत्त्वोपपत्तये विश्वनिसर्गे सादृश्यलक्षणया कल्पितः । प्रजापतिपदेन अतिप्राचीनतमा सामाजिकव्यवस्था च एवं व्यज्यते, यत् देवासुराणामुभयानामपि अविरोधं मन्वाना वैदिका जनाः यदा यस्यां च प्राथमिक्यां राज्यसंस्थायां गणसंस्थाङ्गभूतायां जीवनं यापयन्तः स्वास्थ्यं चिरजीरि.कां च कामयमाना अतिष्ठन् तदा तेषां जनानां कामानां पूर्तिं चिकीर्षन्, तस्या राज्यव्यवस्थाया मूर्धन्यपदमधिष्ठाय, नियन्ता पालको नेता च प्रजापतिरित्यभिख्यां दधान आसीत् । एषा खलु प्राचीनतमवैदिकानां सामाजिकसंस्था पितृप्रधाना आसीत् । निसर्गतः पुत्राणां जनक एव हि पालको नियन्ता च भवतीति । इदमपि नैसर्गिकं यत्, प्राथमिकजनेषु यो वीर्यवत्तमः स्थविरः स एव सर्वेषां महत्तममधिकारपदमदधादिति । यदा वैदिकसमाजेऽपि प्राचीनतमे एषैव पितृप्रधानपद्धतिः प्रवर्तमाना आसीत्तदा कुटुम्बस्य समाजस्य च धारकाणि कृत्यानि कल्पयन्, परंपरया श्रुतानि स्मरन् उपदिशंश्च, पालकत्वेन अन्वर्थकं पितृपदमलङ्कुर्वन्, तासां प्रजानां पतिरासीत् । स प्रजापतिश्च न काचिदेकैव व्यक्तिरभवत्, किंतु सामाजिकव्यवस्थाङ्गभूतं लोकसंकेतानुसारि प्रजापतिसंज्ञां भजमानं चिरकालप्रवृत्तम् अधिकारपदमासीदित्यनुमीयते । अत एव ब्राह्मणेषु पुराणेषु च अथर्व[1]मनु[2]भरतैजम[3]दग्निकश्यपवसि[4]ष्ठादयो बहवः प्रजापतिनाम्ना वर्ण्यन्ते । प्रजापतिद्वारा वैदिकजनानां सर्वाणि धार्मिकलौकिककर्माणि नाभिस्थानीयं यज्ञं पुरस्कृत्य प्रावर्तन्त । अतो यज्ञस्य प्रवर्तयिता प्रजापतिरिति भूयोभूयः ऋग्वेदोत्तरवेदेषु उदीर्यते; यज्ञश्च सर्वेषां मानुषाणां कामानामसाधारणं साधनमिति च प्रख्याप्यते । तद्यथा— 'प्रजापतिर्यज्ञानसृजत'[5] 'तेन[6] प्रजापतिः परमां काष्ठामगच्छत्' '[7]यो वै प्रजातेन यज्ञेन यजते प्र प्रजया पशुभिर्मिथुनैर्जायते' '[8]अन्नाद्यमात्मन् धत्ते' '[9]आयुरेव आत्मन् धत्ते प्रति यज्ञेन तिष्ठति'[10] इति । प्रजान्नधनादीनां संपादकानि शत्रुनिबर्हणादीनां साधकानि सर्वप्रतिष्ठामूलानि कृत्यानि यज्ञाकाराणि प्रावर्तयत् प्रजापतिः, इत्येवं यज्ञफलशंसिनः प्रजापतिकर्मणां प्रशंसका अर्थवादा बहुलमुपलभ्यन्ते ।

---

(१) गोब्रा. १।१।४. (२) शब्रा. ६।६।१।१९. (३) शब्रा. ५।८।१।१४. (४) शब्रा. ५।८।१।१४. (५) शाब्रा. २५।२, २६।१५. (६) तैसं. १।६।९।१. (७) तैसं. १।६।९।२. (८) तैसं. १।६।९।३. (९) तैसं. १।६।११।६. (१०) तैसं. १।६।११।७.

यज्ञश्च न केवलं सामाजिकजीवनसाधनानां सामर्थ्यप्रदत्वेन गृहीतो वैदिकैर्जनैः, अपि तु यज्ञः विश्वशक्तिरित्येवं ते श्रद्धामदधन् । अतो यज्ञप्रवर्तकस्य प्रजापतेः सामाजिकं सामर्थ्यमवधारयद्भिः श्रद्धानैर्वैदिकजनैः सृष्टिप्रक्रियाकल्पनावसरे विश्वकारणशक्तिरपि प्रजापतिरूपेणैव अकल्प्यत । एतदनुसारेणैव प्रजापतिः सर्वजनकः सर्वात्मकश्च निरूपितो वेदैः । पुरुषसूक्तमनुसंदधद्भिर्यजुर्वेदैर्ब्राह्मणैश्च प्रजापतेर्विश्वपुरुषेण तादात्म्यमारोप्य सृष्टिप्रक्रिया निरूपिता * । समाजस्य विश्वस्य च घटनावैचित्र्यं विवेकेनाकलनकरं विचारपाटवं च यदा बुद्धिमारोहत्तदा गौण्या वृत्त्या प्रजापतिपदार्थस्य व्युत्पादनमुपक्रान्तं वेदे ‘ [1]रूपं वै प्रजापतिः, नाम वै प्रजापतिः ’ ‘ [2]सत्यं हि प्रजापतिः’ ‘[3]आत्मा वै प्रजापतिः’ ‘ [4]ब्रह्म वै प्रजापतिः ’ इति । अन्ततश्च उपनिषत्सु प्रजापतिपदमुपेक्ष्यैव तत्त्वविचारं प्रास्तुवन् इति क्रमेण विचारविकाससरणिरुपपद्यते ।

इदमत्रावधेयम्——यद्यपि पुरुषसूक्तस्थितः पुरुष एव प्रजापतिरिति पुरुषप्रजापत्योरैक्ये ऋग्वेदोत्तरवेदेषु बाहुल्येन संप्रतिपत्तिरस्ति तथापि क्वचित् वैमत्यमपि दृश्यते । शा[5]ङ्खायनब्राह्मणे महादेवो रुद्र एव प्रजापत्यपत्येभ्यः संभूतः ‘ सहस्राक्षः सहस्रपात् ’ इत्येवं रूपेण उत्थितः पुरुषः इति वर्ण्यते । [6]तैत्तिरीयारण्यकेऽपि च प्रजापतेः पूर्वं प्रादुर्भूतः कूर्मः विश्वसृक् ‘सहस्रशीर्षा पुरुषः ’ इत्येवं निर्दिश्यते । रुद्रस्य परमपुरुषत्वं च [7]श्वेताश्वतरोपनिषदि ‘ सहस्रशीर्षा पुरुषः ’ इत्यादिपुरुषसूक्तमन्त्रद्वयेन, ‘ [8]वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम् ’ इत्युत्तरनारायणमन्त्रेण तथा ‘ [9]महान् प्रभुर्वै पुरुषः ’ इत्यनेन च सर्वथाऽङ्गीकृतम् । तदेव च नारायणाद्युपनिषत्सु वेदोत्तरकालीनपुराणादिवाङ्मये च दृढमूलतया निरूढमभवत् । वासुदेवे भगवति विष्णौ पुरुषोत्तमत्वं नारायणद्वारा निरूढिमगमदिति वक्तुं शक्यते, यतः शतपथब्राह्मणे ‘ [10]पुरुषो ह नारायणोऽकामयत ’ ‘ [11]पुरुषं ह नारायणं प्रजापतिरुवाच ’ इति वाक्यद्वयेन नारायणस्य पुरुषत्वं संकीर्तितम् । नारायण एव च

---

* शतपथब्राह्मणे प्रजापतेर्दृश्यप्रपञ्चकर्तुः आदिसलिलोद्भूतहिरण्मयादण्डात्सृष्टिरुक्ता (११।१।६।२ पृ. २९८) । तैत्तिरीयसंहितादिषु कथ्यते यत् विश्वजननीष्वप्सु वायुभूतः प्रजापतिः लेलायमानः सृष्ट्यादावासीदिति (तैसं. ५।६।४।२, ७।१।५।१ पृ. २८१–८२; तैब्रा. १।१।३।५–७ पृ. २८६, २।२।९।१–१० पृ. २८९) । तैत्तिरीयसंहितायां बहुषु ब्राह्मणेषु च प्रजापतिः विराट्पुरुषत्वेन स्वाङ्गेभ्यो विश्वं जनयतीति पुरुषसूक्तप्रोक्तसृष्टिप्रक्रियामनुकृत्य वर्ण्यते । स खलु प्रजापतिः ज्येष्ठः अग्न्यादिदेवतानां भूरादिलोकानां गायत्र्यादिच्छन्दसां साम्नामजादिपशूनां ब्राह्मणादिवर्णानां च सृष्टिं स्वाङ्गेभ्यः करोति इत्येवं संक्षेपेण विस्तरेण वा वर्ण्यते (तैसं. ७।१।१।३-६; ऐब्रा. २५।७; ताब्रा. ६।१।६-१३, १६।१।१, २०।१४।२; जैब्रा.१।६८,६९,३५७; तैब्रा.२।२।९।१–१० पृ. २८१–९०; ऐआ.२।१।७ पृ. ५३९–४०) । ऋग्वेदे यत् सृष्टिकारणं तत्त्वं अद्वैतरूपेण प्रतिपादितं तदेव अद्वैतरूपेण ब्राह्मणग्रन्थेष्वपि प्रजापत्यात्मकं निरूप्यते । ‘प्रजापतिर्वा इदमेक एवाग्र आस’ (ऐब्रा. १०।१) ‘प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत् ’ (ताब्रा. १६।१।१, २०।१४।२ पृ. २८५) ‘ प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीदेक एव ’ (शब्रा. ६।१।३।१ पृ. २९५) इत्यादीनि वाक्यान्यनुसंधेयान्यत्र ।

(१) तैब्रा. २।२।७।१ पृ. २८७. (२) शब्रा. ४।२।१।२६. (३) शब्रा. ४।५।९।२. (४) शब्रा. १३।६।२।८. (५) शाब्रा. ६।१ पृ. १५०. (६) तैआ. १।२३।४ पृ. ३०६. (७) श्वेउ. ३।१४,१५ पृ. १५९७, ९८. (८) श्वेउ. ३।८ पृ. १५९४,९५. (९) श्वेउ. ३।१२ पृ. १५९७. (१०) शब्रा. १३।६।१।१ पृ. ४७०. (११) शब्रा. १२।३।४।१ पृ. ४६९.

विष्णुरूप इति वेदोत्तरकालीनेषु निगमेषु अभ्युपगतमिति। पुरुषोत्तमशब्दस्य तु वैदिकं मूलमेवं लभ्यते—‘[1]एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते स उत्तमः पुरुषः’ इति।

पुरुषोत्तम एव सर्वधर्मप्रतिपन्नो भक्तिविषयः

पुरुषरूपेणैव परतत्त्वे चिन्त्यमाने भवदोषं क्षालयन्ती चित्तकर्कशतामुन्मृज्य मार्दवमादधाना रससारनिर्भरा संसारसंतापनिर्वापणसुधामयी भक्तिराविर्भवति चेतसि नान्यथा। पुरुषरूपेणैव च खलु भगवति मानससाक्षात्कारगोचरे चित्तसत्त्वोद्रेकेण लौकिकानन्दमधरीकुर्वती स्वर्गातिशायिनी अपवर्गस्य परां सीमां प्रापयन्ती प्रेमवृत्तिः हृदि पदं निदधाति नान्यथा। अत एव सर्वे लोकप्रसिद्धा जनैरादृता धर्माः पुरुषोत्तमत्वेन प्रतिपन्ने विभावेव श्रद्धां विदधति पाप्मनां परिभवाय मुक्तिवैभवाय च। तां तां देवतां पुरुषरूपेण स्तुवत्सु ऋग्वेदमन्त्रेषूद्भूतं तदेतत्पुरुषतत्त्वं पुरुषसूक्ते विशेषनामशून्यमुपदिष्टमित्येष विशेषो विमर्शनीयः। एतस्मादेव वैदिकाद्बीजात् शैववैष्णवादिभागवतधर्मस्य अन्यदेवकल्पनाभिभावकः परमपुरुषविचारः प्राभवत्। उपनिषद्भिश्च पुरुषविचारो भक्त्यनुग्राहकः सन्नपि तत्त्वबोधोत्कर्षाय नालमिति मत्वा ऋग्वेदे एव प्रादुर्भूतं परदेवतालक्षकं विशेषतयाऽनिर्देश्यस्यान्तिमतत्त्वस्य सूचकं मन्त्रसमूहमवलम्ब्य आध्यात्मिकं दर्शनमुपक्रान्तम्।

उपनिषत्पूर्ववेदानां केवलसदात्मकाद्वयतत्त्वे पर्यवसानम्

ऋग्वेदे देवताबहुत्ववादस्य देवतैक्यपर्यवसायित्वं भिन्नदेवतानाम्नां परदेवतालक्षकत्वं च साक्षादेव प्रकटीकृतम्। तद्यथा—‘[2]इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्। एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥’ ‘[3]एक एवाग्निर्बहुधा समिद्धः, एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः। एकैवोषाः सर्वमिदं वि भाति, एकं वा इदं वि बभूव सर्वम्॥’ ‘[4]आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास॥’ ‘[5]अयं देवानामपसामपस्तमो यो जजान रोदसी विश्वशम्भुवा। वि यो ममे रजसी सुक्रतूयया अजरेभिः स्कम्भनेभिः समानृचे॥’ ‘[6]अहमेव वातइव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा। परो दिवा पर एना पृथिव्यैतावती महिना सं बभूव॥’ इति।

एते मन्त्रा विशेषनामरहितमेकं किमपि सर्वात्मकं तत्त्वं बोधयन्ति। एतम् अद्वैतपरमेश्वरपरं निष्कर्षं प्रत्यभिज्ञाय ऋग्वेदोत्तरकालिके अथर्ववेदे ब्रह्मसूक्तानि आम्नायन्ते। एतदवधार्यैव ‘[7]तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमाः। तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म ता आपः स प्रजापतिः॥ सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि।......एषो ह देवः......। स एव जातः स जनिष्यमाणः प्रत्यङ्जनास्तिष्ठति सर्वतोमुखः॥’ इत्युक्तम्।

अद्वैतसद्रूपतया अद्वयपुरुषरूपेण च ऋग्वेदे संकीर्तितं यजुर्वेदसंहिताब्राह्मणेषु प्रजापतित्वेन वर्णितम् अथर्वसंहितायां निरस्तभेदब्रह्मतया विवक्षितं तत्त्वमुपनिषत्सु आत्मपदार्थ इति

---

(१) छाउ. ८।१२।३ पृ. ९७९. (२) ऋसं. १।१६४।४६ पृ. २२७. (३) ऋसं. ८।५८।२ पृ. २७४. (४) ऋसं. १०।१२९।२ पृ. २४१, २७६. (५) ऋसं. १।१६०।४ पृ. २०५. (६) ऋसं. १०।१२५।८ पृ. २३९. (७) शुसं. ३२।१-४ पृ. २५५-५६.

पुरुषपदस्य परमतत्त्वपरस्य सावयवमूर्तवाचकतापरिहारयत्नः वेदेषु

बोध्यते । पुरुषब्रह्मात्मपदानां त्रयाणामुपनिषत्सु अस्य तत्त्वस्य सपरिष्कारं सोपस्कारं चोपबृंहणाय प्रयोगः कृतः । तत्रायं विशेषः, पुरुषपदस्य अभिधया वृत्त्या योऽर्थो बुध्यते तं परित्यज्य सूक्ष्मार्थबोधार्थम् अर्थवादरूपा बहुविधा निरुक्तिरवलम्बिता । तदिदमुपक्रान्तमुपनिषत्पूर्वमन्त्रब्राह्मणेषु, संप्रतिपन्नं चोपनिषत्सु । पुरुषपदेन हस्तपादाद्यवयववान् चक्षुरादीन्द्रियसंपन्नो बुद्ध्यादिधर्मयुक्तो मनुष्योऽभिधीयते । पुरुषशब्दस्य तां अवयविविशेषबोधकतां परिहृत्य सूक्ष्मार्थं दर्शयितुमुपक्रान्तमथर्वसंहितायाम् –– '[1]सर्वा दिशः पुरुष आ बभूवाँ ३ । पुरं यो ब्रह्मणो वेद यस्याः पुरुष उच्यते ।।' इति । अत्र पुरि शेते इति व्युत्पत्तिमादृत्य निरवयवं तत्त्वमित्यर्थ आसाद्यते । एतदेवानूदितं शतपथे गोपथे च यथा– '[2]इमे वै लोकाः पूः, अयमेव पुरुषो योऽयं (वायुः) पवते, सोऽस्यां पुरि (त्रैलोक्ये) शेते तस्मात्पुरुषः' '[3]पुरिशयं सन्तं प्राणं पुरुष इत्याचक्षते' इति। बृहदारण्यके तु पुरितिशब्देन मनुष्यादिसर्वप्राणिनां शरीराणि गृहीत्वा तेषु निवसन् आत्मा पुरुषशब्देन बोध्यते। यथा–– '[4]पुरश्चक्रे द्विपदः, पुरश्चक्रे चतुष्पदः, पुरः स पक्षी भूत्वा पुरः पुरुष आविशदिति । स वा अयं पुरुषः सर्वासु पूर्षु पुरिशयः' इति । तत्रैव अन्याऽपि निरुक्तिरस्य शब्दस्याभिधीयते, यथा– '[5]आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः । सः...... अहंनामाऽभवत् । ......स यत् पूर्वोऽस्मात्सर्वस्मात् सर्वान् पाप्मन औषत् तस्मात्पुरुषः' इति। अत्र 'उष् दाहे' इत्यस्माद्धातोर्व्युत्पादितोऽयं शब्दः । ततश्च, येन पूर्वमेव सर्वं पापं दग्धं स पुरुष इत्येवमर्थः पर्यवसितः । तैत्तिरीयारण्यके च आदिकारणस्य विराजः पुरुषशब्देन निर्देशार्थमन्यैव निरुक्तिरवलम्बिता । प्रजापतिं प्रति कूर्मरूपधारी जलसंचारी परमात्माऽब्रवीत्––'[6]पूर्वमेवाहमिहासमिति । तत् पुरुषस्य पुरुषत्वम् । स सहस्रशीर्षा पुरुषः' इति ।

पुरुषपदेन शरीरदोषसंपृक्तः शोकमोहतृष्णादिदोषोपहतो भोक्ताऽभिधीयते व्यवहारे । तदर्थशङ्काव्युदासार्थं व्युत्पत्त्यन्तरव्याजेन सङ्गरहितपुरुषकल्पनाऽध्यवसिता उपनिषत्सु । तद्यथा–– '[7]असङ्गो ह्ययं पुरुषः' '[8]पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः' इति । निरवयवत्वमपि साक्षात् कथ्यते–'[9]दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः । अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः ।।' इति। एवंच पुरुषसूक्तस्थो विश्वशरीरी यजुर्वेदादिषु प्रजापतिरित्यभिख्यां प्राप्तः चयनमहाव्रतादिषु विराड्रूपेण आराधितः पुरुषः प्राणपदेनात्मपदेन ब्रह्मपदेन च बोध्यते।

प्राणपदगतस्य प्रोपसर्गपूर्वकस्य अनधातोः श्वसनक्रियेत्यर्थो मुख्यो भवति । तेन च श्वसनक्रियाद्वारा सकलजीवसाधारणी जीवनक्रिया लक्षिता भवति । एतां लक्षणामाश्रित्य सिद्धया रूढ्या

---

(१) असं. १०।२।२८ पृ. २४५. (२) शब्रा. १३।६।२।१. (३) गोब्रा. १।१।३९. (४) बृउ. २।५।१८ पृ. ११११. (५) बृउ. १।४।१ पृ. १०१६. (६) तैआ. १।२३।४ पृ. १५९, ३०६. (७) बृउ. ४।३।१५ पृ. १२०३. (८) काउ. ३।११ पृ. १४१४. (९) मुउ २।१।२ पृ. १४५४.

प्राण इति संज्ञा बीजतत्कार्योभयव्यापिन्याः स्थित्याः, कार्यकारणोभयस्वरूपेण वर्तमानस्य वस्तुनो वा, अञ्जसा बोधनार्थं प्रजापतिपुरुषादिपदापेक्षया इष्टतरेत्यङ्गीकृतं वेदेन। प्रजापतिपदं पुरुषपदं वा चक्षुरादीन्द्रियशालिन्यवयविनि वाचकतया युज्यते। चक्षुरादिरहितायां बीजावस्थायां कारणावस्थायां वा वर्तमाने वस्तुनि न ते पदे सामञ्जस्येनोपपद्येते। अतः प्राणपदस्य वस्तुतत्त्वदर्शनार्थमभिमततरत्वं ज्ञातव्यं बुधैः। प्राणपदस्य हि बीजतत्कार्यवाचकता कारणवाचकता वा वेदे प्रसिद्धा। यथा– '[1]प्राणो वै पिता, प्राणो मातरिश्वा, प्राणो रेतः' इति। रेतोरूपप्राणस्य प्रजापतित्वं प्रजापतिमन्त्रेष्वपि ध्वन्यते, यथा– '[2]प्रजापतिश्चरति गर्भे अन्तरदृश्यमानो बहुधा वि जायते' '[3]एषो ह देवः प्रदिशोऽनु सर्वाः पूर्वो ह जातः स उ गर्भे अन्तः' इति। शतपथब्राह्मणे च प्राणप्रजापत्योरैक्यं कथ्यते–– '[4]प्रजापतिः प्राणः' इति।

परमतत्त्वाभिधाने पुरुषपदापेक्षया प्राणपदमभिमततरम्, प्राणः स्वतन्त्रः विश्वक्रियाशक्तिरूपश्च

प्राणिसर्गभिन्ने अचेतनामित्यभ्युपगते जगत्यपि भूरादिलोकात्मके उत्पत्तिस्थितिनाशक्रमः कार्यकारणभावपर्यायरूपो दृश्यते। स चानन्याधीनः स्वान्तरङ्गशक्तिसाध्य इत्याकारिका वैदिकी प्राणतत्त्वगोचरा प्रतिभा [5]अथर्ववेदे तैत्तिरीयारण्यके च सूक्तद्वयेन प्रकटीभवति। सा हि विश्वान्तरङ्गशक्तिः प्राणपदेनाभिलप्यते। तत्र ह्येवमुक्तम्— प्राण एव एको देवः सर्वेश्वरः, पर्जन्यान्नमातरिश्वविराट्-प्रजापतिसूर्यचन्द्रमआदिदेवताः स एव; गर्भग्रहणधारणप्रजननानि ओषधिपशुमनुष्यादीनां जन्मायुर्गमनस्थित्यासनप्राणनमोदनादिक्रियाश्च तस्यैव कार्याणि; पुनःपुनर्जायमानः सः सुप्तेष्वपि सर्वेषु जागरितस्तिष्ठति। नित्यपरिवर्तनस्वरूपं कालचैतन्यं सः इत्येवमाविष्क्रियते मन्त्रविशेषेण तत्र, यथा– 'अन्तर्गर्भश्चरति देवतास्वाभूतो भूतः स उ जायते पुनः। स भूतो भव्यं भविष्यत्, पिता पुत्रं प्र विवेशा शचीभिः ॥' इति। तैत्तिरीयारण्यके च तस्य विशेष उक्तः–– [6]प्राणः अमृतं मृत्युश्च, अतन्द्र एको देवः, भारहरो भर्ता भर्तव्यश्च, एकोऽपि बहुधा निविष्टः इति। प्रश्नोपनिषदि च द्वितीयप्रश्ने एष एवार्थः, अन्योपनिषत्सु कथितार्थे संग्रह्यावधारितः।

मन्त्रब्राह्मणेषूपनिषत्सु च प्रयुज्यमानः प्राणशब्दो नानार्थकोऽस्ति, संदर्भविशेषानुसारेण चार्थविशेषः प्रत्येतव्यो भवति। अस्माभिस्ते नानार्थाः समाकलय्य सप्तसु विधासु विभज्य स्थाप्यन्ते सम्यगर्थावधारणाय प्राणतत्त्वव्युत्पत्तये च। (१) श्वसनक्रिया वायुग्रहणोत्सर्जनलक्षणा। (२) प्राणापानादिपञ्चवृत्तिः। इदमत्र चिन्तनीयं यत् प्राणापानादीनां संख्यायां श्रुतिविप्रतिपत्तिरस्ति, क्वचित् प्राणापानौ, क्वचित् प्राणापानसमानाः, इत्यादि गणनभेददर्शनात्। प्राणापानादिगणनं शरीरस्थानविशेषान् क्रियास्वरूपविशेषान् वा अभिप्रेत्य क्रियते इत्यपि विचार्यं भवति। (३) प्राणापानादिषु प्रथमः। (४) जीवात्मा यः स्वरूपाणि व्याकरोत् मनो वाक् प्राणं चक्षुः श्रोत्रमिति। '[7]पञ्चधा विहितो वा अयं शीर्षन् प्राणः, मनो वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रम्' इति। मनोवाक्चक्षुरादिषु च प्राणशब्दः उपनिषत्सु भूय उपलभ्यते इत्यपि न विस्मर्तव्यम्। ज्ञानेन्द्रियाणां कर्मेन्द्रियाणां प्राणापानादिपञ्चवृत्त्यात्मकस्य चात्र संग्रहो भवितुमर्हति। संख्यानियमने तु नादरः कर्तव्यः। अस्मिन् संदर्भे

---

(१) ऐब्रा. १०६. (२) असं. १०८१९३ पृ. २४९. (३) शुसं. ३२४ पृ. २५६. (४) शब्रा. ७५११२१. (५) असं. ११६ पृ. ३२३-२७. (६) तैआ. ३१४ पृ. ३३२-३४. (७) शब्रा. ९१२१२५ पृ. ३२९.

प्राणपदेन घ्राणमपि वागादिगणनायां दर्शितम् । (५) वायुः श्वसनक्रियाया मुख्योऽनुग्राहकः क्वचिच्च प्राणपदवान् अन्यव्यावृत्त्या शस्यते । स एव च शरीरं प्रविश्य प्राणापानादिभेदेन व्यवतिष्ठते इत्युपदिश्यते * । (६) बाह्यः जीवनशक्तिदः पदार्थः । यथा सूर्यो वा अन्नं वा आपो वा तत्रतत्र संदर्भविशेषे प्राणपदेन निर्दिश्यन्ते । (७) बाह्याध्यात्मिकस्थानद्वयोपाधिकं बीजतत्कार्योभयरूपं व्यक्ताव्यक्तोभयसाधारणं क्रियाशक्तिलक्षितं परमार्थवस्तु प्राणः । सोऽयमुपरिनिर्दिष्टाथर्ववैत्तिरीयारण्यकसूक्तद्वयेन गीतः । एतस्यैवोपनिषत्सु ब्रह्मात्मपदाभ्यां निर्देशोऽस्ति । अत एव बहूनामुपनिषद्वाक्यानां च प्राणपराणां परमात्मपरताऽध्यवसीयते । तस्मात् ' अत एव प्राणः ' ' प्राणस्तथानुगमात् ' इत्यत्र वैयासिकं दर्शनं प्राणपदार्थे परमात्मानं निश्चिनोति ।

शतपथब्राह्मणे अक्षिपुरुषस्य मण्डलरूपेणैकात्म्यं निर्दिश्य स एव प्राण इत्युक्तम् । यथा —— 'एष उ एव प्राणः । एष हीमाः सर्वाः प्रजाः प्रणयति । तस्यैते प्राणाः स्वाः । स यदा स्वपिति, अथैनमेते प्राणाः स्वा अपियन्ति । तस्मात्स्वाप्ययः । ·· ·· स एष एकः सन् प्रजासु बहुधा व्याविष्टः ' इति । प्राणपदेनात्र अमर्त्य आत्मा निर्दिष्टः, जीवात्मपरमात्मनोरभेदश्च ' एकः सन् ' इत्यनेन विहितः ।

ऐतरेयारण्यके प्राणं पुरुषं सर्वात्मकं प्रकृत्य स एव अन्नं चान्नादश्चेति बाह्याध्यात्मविभागेन दर्शयित्वा तदेव प्राणाख्यं ब्रह्म पुरुषप्रविष्टमिति संकीर्त्य स एव विश्वरूपः प्राणः शरीरधारणकरमुक्थमित्युपास्यः कथितः— ' प्राण उक्थमित्येव विद्यात् । तं देवा अब्रुवन् । त्वमुक्थमसि । त्वमिदं सर्वमसि' इत्यादिना । स एव सर्वभूतप्रविष्ट इत्युच्यते—— ' एवं सर्वाणि भूतान्या पिपीलिकाभ्यः प्राणेन बृहत्या विष्टब्धानीति ' इति । स एव मर्त्यशरीरस्थः अमर्त्य इति वर्ण्यते — ' स एषोऽसुः स एष प्राणः । स एष भूतिश्चाभूतिश्च ।... ... स एष मृत्युश्चैवामृतं च ।... अमर्त्यो मर्त्येना सयोनिरिति । एतेन हीदं सर्वं सयोनि । मर्त्यानि हीमानि शरीराणि३ । अमृतैषा देवता ' इति ।

कौषीतक्युपनिषदि तदिदं प्राणतत्त्वं प्राधान्येन प्रपञ्चितम् । ऐतरेयारण्यकगते आत्मषट्के प्राणपदं विहाय आत्मपदार्थश्चिन्तितः, न तथाऽत्र । प्रज्ञात्मा इति प्राणमेव एषोपनिषन्निर्दिशति ऐतरेयारण्यकोपदेशं प्राणविषयकमनुसंधाय——' अथ खलु प्राण एव प्रज्ञात्मेदं शरीरं परिगृह्योत्थापयति तस्मादेतदेवोक्थमुपासीत ' इति । एष एव परमार्थ इत्यभिप्रायेणोपसंहरति च—— ' तद्यथा रथस्यारेषु नेमिरर्पितः, नाभावरा अर्पिताः, एवमेवैता भूतमात्राः प्रज्ञामात्रास्वर्पिताः, प्रज्ञामात्राः प्राणे अर्पिताः । स एष प्राण एव प्रज्ञात्माऽऽनन्दोऽजरोऽमृतः । न साधुना कर्मणा

---

* ' अयं वै प्राणो योऽयं पवते । यो वै प्राणः स आयुः । सोऽयमेक इवैव पवते । सोऽयं पुरुषेऽन्तः प्रविष्टो दशधा विहितः ' (शब्रा. ५।२।४।१० पृ. ३२८) । ' सोऽयं (वायुः) पुरुषेऽन्तः प्रविष्टस्त्रेधा विहितः प्राण उदानो व्यान इति ' (शब्रा ३।१।३।२० पृ. ३२८) ।

(१) ब्रसू. १।१।२३,२८. (२) शब्रा. १०।५।२।१४,१५ पृ. ११६. (३) ऐआ. २।१।४ पृ. ५३४. (४) ऐआ. २।१।६ पृ. ५३८. (५) ऐआ. २।१।८ पृ. ५४२. (६) कौउ. ३।३ पृ. ६६५. (७) कौउ. ३।८ पृ. ६७१, ७२.

भूयान् । नो एवासाधुना कनीयान् । ... ... एष सर्वेशः । स म आत्मेति विद्यात् ' इति । अत्र हि प्रज्ञामात्राणां भूतमात्राणां चैक्यं प्रज्ञात्मन्यमृते प्राणे सर्वनाभिस्थानीये विस्तरेण समर्थितम् । प्रज्ञामात्राश्च वाग्घ्राणचक्षुःश्रोत्रजिह्वाहस्तपादोपस्थशरीरमनांसि, भूतमात्राश्च नामगन्धरूपशब्दरसकर्मसुखदुःखानन्दरतिप्रजातीत्याधीविज्ञातव्यकामाः इति निरूपितमत्र । भूतमात्राभिः प्रज्ञामात्राः संगता अव्यभिचारेण, प्रज्ञामात्राश्च प्रज्ञया, इत्युपपाद्य तासां मात्राणामुभयविधानां प्राणे ऐक्यं निर्णीतम् ।

छान्दोग्योपनिषदि [1]संवर्गविद्यायां रैक्वजानश्रुतिसंवादे अग्निसूर्यचन्द्रापां वाक्चक्षुःश्रोत्रमनसां चाप्ययस्थानं संवर्गाख्यं तत्त्वं शरीरे प्राणरूपेण बाह्ये च वायुरूपेण निर्दिष्टम् । स एष संवर्गः प्राणतत्त्वमेव द्योतयति । अस्यामुपनिषदि [2]तलवकारब्राह्मणोपनिषदि च कापेयकाक्षसेन्योः कथायां भिक्षार्थमागतेन ब्रह्मचारिणा पृष्टः भुवनगोप्ता अग्न्यादित्यादीनां ग्रसिता एको देवः क इति, ताभ्यां च स प्राण इति निर्दिष्टः । यथा — 'आत्मा देवानामुत मर्त्यानां हिरण्यदन्तोरपसो न सूनुः । महान्तमस्य महिमानमाहुरनद्यमानो यदनन्तमत्ति ॥ इति । .... बहुधा ह्येवैष निविष्टो यत्प्राणः ' इति । इदं वाक्यं छान्दोग्योपनिषदि संवर्गविद्यायां पाठभेदेन पठ्यते ।

[3]छान्दोग्योपनिषदि पुनः प्राणविषयिणी ज्येष्ठत्वश्रेष्ठत्वगुणगोचरा विद्या विहिता । सैव च [4]शाङ्खायनारण्यके [5]बृहदारण्यके च दृष्टा । वाक्चक्षुःश्रोत्रमनसां रेतसश्च प्राणाधीना शरीरे स्थितिरत्र समर्थिता, तस्य शरीरादुत्क्रान्तौ एतेषां चक्षुरादीनां शरीरे जीवितुमशक्यत्वस्य प्रतिपादनेन । प्राणाधीनत्वात् चक्षुरादीनां प्राणपदबोध्यताऽप्युपपादिता तत्र । किंचास्य श्वशकुनिकीटपतङ्गकृमिपर्यन्तेषु प्राणिष्ववस्थानम्, तैर्यदन्नं भुज्यते तत्सर्वमस्यैवान्नम्, सर्वान्नानामयमेव च भोक्ता इत्युक्तम् । एवं सर्वप्राणिसाधारणः प्राण एक एवेत्यपि तत्त्वं सर्वभूतस्थः प्राणोऽहमस्मि इत्युपासनार्थं कथितम् । यदि ईदृशप्राणविद्यावान् आपदि किमपि निषिद्धमन्नं भुञ्जीत, तर्हि न पापेन युज्येतेत्येवं प्राणविद्याफलमन्ते दर्शितम् — '[6]न ह वा एवंविदि किञ्चनानन्नं भवतीति ' '[7]न ह वा अस्यानन्नं जग्धं भवति, नानन्नं प्रतिगृहीतम् ' इति ।

देवासुरसंग्रामाख्यानमुखेन विषयासङ्गानभिभूतः प्राणो भवति इत्येवमभिप्रायो धर्माधर्मविवेकज्ञानाय प्रकटीक्रियते [8]छान्दोग्ये [9]बृहदारण्यके [10]तलवकारब्राह्मणोपनिषदि च । अत्रैवमपि विशेषः प्रकाशितो यत्, स्वाभाविकी चक्षुरादीन्द्रियेष्वनुबद्धा शोभनाशोभनस्वाद्वस्वादुसुरभ्यसुरभिरुचिरारुचिरादिभेदवासना आसङ्गलक्षणेन पाप्मना पुरुषं दूषयति; एष पाप्मासङ्ग एव मृत्युः; आसङ्गदोषवर्जितश्च प्राणः सर्वेन्द्रियोपकारकः; तं प्रधाननियन्तृत्वेन स्वीकृत्य इन्द्रियाणि च विजित्य प्रवर्तमानः पुरुषो मृत्युमतिक्रान्तो भवतीति ।

तलवकारब्राह्मणोपनिषदि तु प्राणस्य स्वरूपं विवृत्य विशेषो निरूपितः । तद्यथा — '[11]तद्ध सात्यकीर्ता आहुः । यां वयं देवतामुपास्महे, एकमेव वयं तस्यै देवतायै रूपं गव्यादिशामः, एकं

(१) छाउ. ४।१–३ पृ. ८२२–३०. (२) तब्राउ. ३।१।२ पृ. १३५५. (३) छाउ. ५।१,२ पृ. ८४९–५५. (४) शाआ. ९ पृ. ३३१. (५) बृउ. ६।१ पृ. १२८५–९०. (६) छाउ. ५।२।१ पृ. ८५२. (७) बृउ. ६।१।१४ पृ. १२८९. (८) छाउ. १।२ पृ. ७५१–५४. (९) बृउ. १।३ पृ. १००१–१४. (१०) तब्राउ. १।१८।५, २।१।१–२।४।२ पृ. १३४८–५३. (११) तब्राउ. ३।६।४ पृ. १३६४,६५.

चाहने, एकं हस्तिनि, एकं पुरुषे, एकं सर्वेषु भूतेषु । तस्या एवेदं देवतायै सर्वं रूपमिति । तदेत-देकमेव रूपं प्राण एव । यावद्ध्येव प्राणेन प्राणिति तावद्रूपं भवति यद्रूपं भवति । तदथ यदा प्राण उत्क्रामति दार्वेवेव भूतोऽनर्थ्यः परिशिष्यते न किंचन रूपम् । तस्यान्तरात्मा तपः । तस्मात्त-प्यमानस्योष्णतरः प्राणो भवति । तपसोऽन्तरात्माऽग्निः । स निरुक्तः । तस्मात्स दहति ' इति । एतत्तु अग्निरहस्ये वैश्वानरविद्यायां कथितस्य पुरुषेऽन्तः प्रतिष्ठितस्य वैश्वानराग्नेः सिद्धान्तेन संवा-दित्वं द्रढयति । तत्र ह्युक्तम्—' [1]स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः । स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं पुरुषेऽन्तः प्रतिष्ठितं वेद । अप पुनर्मृत्युं जयति ' इति । अनन्तरं च तलवकारब्राह्मणोप-निषदि अधिदैवतं प्राणप्रतियोगी वायुः तस्यान्तरात्मा च विद्युदित्युक्तम् ।

पुरुषप्रविष्टस्य प्राणस्य जीवात्मनः स्थानद्वैविध्यमुच्यते सर्वाङ्गाणि शिरश्च विशेषेण । तथा चोक्तम्—' [2]प्राणो हि वा अङ्गानां रसः । तस्माद्यस्मात्कस्माच्चाङ्गात् प्राण उत्क्रामति तदेव तच्छु-ष्यति ' इति । एतदेवानूदितमन्यत्र —' [3]एतमु एवाङ्गिरसं मन्यन्ते, अङ्गानां यद्रसः ' इति । अस्य च शिरस्स्थानीयत्वमप्यभिधीयते । तच्चास्य प्रधानं स्थानं, तत्सृष्टचक्षुरादीनां प्राधान्येन शरीरधा-रिणां तत्राश्रितत्वात् । एतदभिप्रेत्य श्रुतयः संवदन्ते— ' [4]ऊर्ध्वं स्वेवोदसर्पत् । तच्छिरोऽश्रयत ।... ता एताः शीर्षन् श्रियः श्रिताः चक्षुः श्रोत्रं मनो वाक्प्राणः ' ' [5]पञ्चधा विहितो वा अयं शीर्षन् प्राणः, मनो वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रम् ' ' [6]तदाहुः प्रादेशमात्राद्वा इत एता एकं भवन्ति । अतो ह्ययं प्राणः स्वयं उपर्युपरिवर्तन इति ' ' [7]यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानर-मुपास्ते स सर्वेषु लोकेषु सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्वात्मस्वन्नमत्ति ' इति । अत्र प्रादेशमात्रं स्थानं शिरो बोद्धव्यम् । ' [8]तथा तु व एनान् (वैश्वानरावयवान्) वक्ष्यामि यथा प्रादेशमात्रमेवाभिसंपादयि-ष्यामीति । स होवाच मूर्द्धानमुपदिशन्, एष वा अतिष्ठा वैश्वानर इति । चक्षुषी उपदिशन्नुवाच, एष वै सुततेजा वैश्वानर इति । नासिके उपदिशन्नुवाच, एष वै पृथग्वर्त्मा वैश्वानर इति । मुख्या-काशमुपदिशन्नुवाच, एष वै बहुलो वैश्वानर इति । मुख्या अप उपदिशन्नुवाच, एष वै रयिर्वैश्वा-नर इति । चुबुकमुपदिशन्नुवाच, एष वै प्रतिष्ठा वैश्वानर इति । स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः ' इत्यत्र प्रादेशमात्रपदेन मूर्द्धादिचुबुकान्तप्रतिष्ठः शिरःप्रदेशो निर्दिश्यते इति । अधिकं ब्रह्मसूत्रशां-करभाष्ये वैश्वानराधिकरणे द्रष्टव्यम् ।

अथर्वाख्यस्य ब्रह्मणो हिरण्मयः कोशः ज्योतिषाऽऽवृतः स्वर्गः शिर इति अथर्ववेदे ब्रह्म-सूक्ते वर्णितम् । तत्प्राणस्य स्थानमिति तत्रैवाभिहितम्— ' [10]तद्वा अथर्वणः शिरो देवकोशः समुब्जि-तः । तत्प्राणो अभि रक्षति शिरो अन्नमथो मनः ॥ ' इति । मध्यस्थाने हृदये वा प्राणस्तिष्ठतीत्यपि क्वचिद्वर्ण्यते । यथा—' [11]स योऽयं मध्ये प्राणः एष एवेन्द्रः ' ' [12]अथेममेव नाप्नोत् योऽयं मध्यमः प्राणः ' ' [13]अयं वाव शिशुर्योऽयं मध्यमः प्राणः ' इति । एतन्मध्यमस्थानं शिरस्यभिप्रेयते

---

(१) शब्रा. १०।६।१।११ पृ. ४२. (२) बृउ. १।३।१९ पृ. १०१०. (३) छाउ. १।२।१० पृ. ७५३. (४) ऐआ. २।१।४ पृ. ५३३. (५) शब्रा. ९।२।२।५ पृ. ३२९. (६) तब्राउ. ३।६।५ पृ. १३६५. (७) छाउ. ५।१८।१ पृ. ८७६. (८) शब्रा. १०।६।१।१०,११ पृ. ४१,४२. (९) ब्रसू. १।२।२४-३२. (१०) असं. १०।२।२७ पृ. २४५. (११) शब्रा ६।१।१।२ पृ. २११. (१२) बृउ. १।५।२१ पृ. १०६१. (१३) बृउ. २।२।१ पृ. १०७९.

अपि वा एतन्न निश्चेतुं पार्यते । अथवा शरीरान्तःस्थितिशील इत्यर्थो मध्यम इत्यस्य भवितुमर्हति । क्वचिच्च प्राणस्य हृदयं स्थानमुच्यते—'प्राणो हृदये' इति । प्राणः जीवाख्यः सर्वप्राणिनां शरीरे स्थितः सूक्ष्मः शरीरभिन्नः अतीन्द्रियः, शरीरमाविष्कृतं व्यक्तमिन्द्रियगम्यमित्यभिधीयते श्रुतौ—'तिर इव ह्यशरीरम् । अशरीरो हि प्राणः । अथ यदुच्चैस्तच्छरीरम् । तस्मात्तदाविः । आविर्हि शरीरम्' इति । अस्य शरीरे स्थितिः सामपदनिरुक्तिद्वारा सम्यक् बोध्यते —'एष उ एव साम...... यद्वेव समः प्लुषिणा समो मशकेन समो नागेन सम एभिस्त्रिभिर्लोकैः समोऽनेन सर्वेण तस्माद्वेव साम' इति ।

बृहदारण्यके तलवकारब्राह्मणोपनिषदि च अधिदैवतं अग्न्यादित्यचन्द्रमसां दिशां च वायुरुद्गमनलयस्थानम्, अध्यात्मं च मनश्चक्षुरादीन्द्रियाणां प्राणः उद्गमनलयस्थानमित्युक्त्वा अध्यात्ममधिदैवतं च वायुप्राणात्मिका एकैव देवता इत्यर्थ उक्तः । बृहदारण्यके प्राणविषये विशेष उक्तः; नामरूपकर्मात्मकं सर्वं जगत् इति प्रतिपाद्य एतत्त्रयम् एकमेव आत्मा कर्मशक्तिरूपं तत्त्वमित्युपसंहृतम्; आत्मा च प्राण इति प्राणशब्देन तन्निर्दिष्टम्—'आत्मो एकः सन्नेतत्त्रयम् । तदेतदमृतं सत्येन छन्नम् । प्राणो वा अमृतम् । नामरूपे सत्यम् । ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः' इति । आत्मा उ–आत्मैवेत्यर्थः ।

छान्दोग्योपनिषदि उत्तरोत्तरविशिष्टानि ब्रह्मत्वेनोपास्यानि तत्त्वानि नामवाङ्मनःसंकल्पचित्तध्यानविज्ञानबलान्नाप्तेजआकाशस्मराशारूपाणि वर्णयित्वा अन्ते तेभ्यो भूयान् प्राण उक्तः । उपसंहृतं च–'यथा वा अरा नाभौ समर्पिताः, एवमस्मिन् प्राणे सर्वं समर्पितम् । प्राणः प्राणेन याति । प्राणः प्राणं ददाति । प्राणाय ददाति । प्राणो ह पिता प्राणो माता प्राणो भ्राता प्राणः स्वसा प्राण आचार्यः प्राणो ब्राह्मणः' इति । इत्येवं पितामात्रादीनां संबन्धे प्राप्तकर्माकर्मविवेकार्थे तेषां प्राणत्वं कर्तव्याकर्तव्यप्रयोजकं तत्त्वमिति समर्थितम् । पितृहत्यामातृहत्यादिदोषप्रयोजकत्वात् प्राणत्वधर्मस्य ।

बृहदारण्यके ब्रह्मविलपरिषदि कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति विदग्धशाकल्येन भूयोभूयः देवसंख्यामधिकृत्य कृते प्रश्ने याज्ञवल्क्योऽन्ततः समादधाति एक एव देवः 'प्राण इति । स ब्रह्म त्यदित्याचक्षते' इति । एतेन संगतमेव उषस्तिश्चाक्रायण आह–'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति प्राणमभ्युज्जिहते' इति । अभिसंविशन्ति प्रलयं यान्ति, उज्जिहते उद्गच्छन्तीत्यर्थः । सर्वप्राणिसाधारणी प्राणनाम्नी शक्तिः स्थावरजङ्गमानामुत्पत्तिस्थितिलयकारणमित्यभिप्रायः ।

प्राणविद्यासु एष सिद्धान्तः प्रस्थापितः प्राधान्येन, यस्मिन्सति शरीरजीवनक्रियाः मनश्चक्षुरादीन्द्रियक्रियाणामन्तर्भावेण संभवन्ति यस्मिन्नसति च ताः क्रिया विरमन्ति स प्राण इति । अतः प्राणसंवादे वाक्चक्षुःश्रोत्रमनोरेतांसि प्राणं प्रत्याहुः–'मा भगव उत्क्रमीः । न वै शक्ष्यामस्त्वदृते जीवितुमिति' इति । तथाच अध्यात्मं द्वयं निर्धारितं प्रवर्त्यं प्रवर्तकश्च । मनआदीनि प्रवर्त्यानि

(१) तैत्रा. ३।१०।८।५ पृ. २६०. (२) ऐब्रा. २।३।६ पृ. ५६९. (३) बृउ. १।३।२२ पृ. १०११. (४) बृउ. १।५।२१–२३ पृ. १०६१–६३. (५) तब्राउ. २।४।२ पृ. १३५३. (६) बृउ. १।६।३ पृ. १०६६. (७) छाउ. ७।१५।१ पृ. ९३७. (८) बृउ. ३।९।९ पृ. ११६९. (९) छाउ. १।११।५ पृ. ७७०. (१०) बृउ. ६।१।१३ पृ. १२८८.

परतन्त्राणि, प्राणः प्रवर्तकः स्वतन्त्रः । तदेव स्वतन्त्रं तत्त्वमधिदैवतमपि तत्रतत्र ज्ञापितम् । एष स्वतन्त्रः प्रवर्तकः यदधीना शरीरस्थितिः, स अमर्त्यः, शरीरं च मर्त्यम् इत्यपि ज्ञापितम् ।

आत्मपदपर्यन्तं वैदिक-विचारसरणेः परिणति-कारणानि

स्वतन्त्रं सङ्गदोषवर्जितं परमार्थसत्यम् उपनिषदः आत्मपदेनोपदिशन्ति । उपनिषत्सु आत्मपदार्थः महिम्नः परां काष्ठामध्यगच्छत् । उपनिषत्पूर्ववैदिकाम्नाये आत्मपदार्थस्य न तादृशमहिमशालित्वं, तत्र हि प्रथमं पुरुषपदार्थः परमार्थविद्यामूलभूतः प्रजापतीत्यपरपर्यायः महिमानमगमत् । ब्रह्मपदमपि ऋग्वेदमारभ्य क्रमेण पारमार्थिकं विचारं पुष्णत् दार्शनिकार्थप्रागल्भ्यमथर्ववेदे एव प्राप्नोत् । प्राणपदमपि अथर्ववेदमारभ्य ऋग्वेददृष्टबीजभावस्य विकासं मुहुर्मुहुः कुर्वत् आरण्यकेषु महतीमाध्यात्मिकार्थसंपत्तिमपुष्णात् । आत्मपदं तु उपनिषत्स्वेव परमार्थविचारव्यञ्जकमूर्धन्यभावेन स्थितमित्यस्य पदस्य विशेषोऽवगन्तव्यः । यद्यपि अथर्ववेदे तैत्तिरीयब्राह्मणे शतपथब्राह्मणे च आत्मपदस्य पारमार्थिकमर्थमभिदधानानि वचनानि दृश्यन्ते– ‘अकामो[1] धीरो अमृतः स्वयंभू रसेन तृप्तो न कुतश्चनोनः । तमेव विद्वान्न बिभाय मृत्योरात्मानं धीरमजरं युवानम् ॥’ ‘येन[2] सूर्यस्तपति तेजसेद्धः । पिता पुत्रेण पितृमान् योनियोनौ । नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम् । सर्वानुभूमात्मानं संपराये ॥ एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य । न कर्मणा वर्धते नो कनीयान् । तस्यैवात्मा पदवित्तं विदित्वा । न कर्मणा लिप्यते पापकेन ॥’ ‘स[3] आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं भारूपमाकाशात्मानं कामरूपिणं मनोजवसं सत्यसंकल्पं सत्यधृतिं सर्वगन्धं सर्वरसं सर्वा अनु दिशः प्रभूतं सर्वमिदमभ्यात्तमवाकमनादरम्’ इति । तथापि अथर्ववेदमन्त्रः ब्रह्मसूक्तान्ते पठितः उपनिषत्कालच्छायामावहति । तैत्तिरीयब्राह्मणगतं वचनं च वैश्वसृजचयने पठितं ब्राह्मणकालसमाप्तिक्षणं लक्षयति, एतद्ब्राह्मणान्तिमभागेऽधीतत्वात् । अत एव तैत्तिरीयब्राह्मणगतैतत्प्रकरणानुवादकं वैश्वसृजसत्रं ताण्ड्यब्राह्मणान्ते पठितमुपलभ्यते । शतपथब्राह्मणस्थं वचनं चाग्निरहस्ये शाण्डिल्यविद्यारूपमिति न तस्योपनिषत्कालिकत्वे संदेहावसरोऽस्ति, अग्निरहस्यस्य उपनिषत्पक्षे समावेशनस्य सुकरत्वात् ।

प्राणपदापेक्षया आत्मपदेऽधिकः समादर उपनिषदां दृश्यते । तन्निमित्तं तु प्राणपदं प्राणनक्रियानुग्राहके वायुतत्त्वे बहुशः उपयुज्यमानं दृष्टम्; वायुश्च न नित्यं मूलतत्त्वमित्येवं विचारं प्रति उपनिषद्विद्या प्राप्ता, वायोराकाशादुत्पत्तिरित्यभिहितत्वात् । ‘आनीदवातं[4] स्वधया तदेकम्’ इत्यत्र ऋग्वेदेऽपि प्रथमतत्त्वस्य वातेन विनाऽस्तित्वस्याम्नानाच्चेति । किंच, शरीरधारकजीवनशक्तिरूपः प्राणः कार्यात्मको न नित्य इत्येतत् छान्दोग्योपनिषद्यपि निर्दिष्टम् — ‘आपोमयः[5] प्राणो नपिबतो विच्छेत्स्यत इति’ इति । अन्यच्च, आकाशान्तो भूतप्रपञ्चः ओषधिवनस्पतिप्राणिभिन्नाः पाषाणमण्यादयः पदार्थाश्च कारणशक्तिसंपन्नाः न प्राणपदेनाञ्जसा व्यपदेष्टुं शक्याः, न वा तेषु अन्तर्हिता शक्तिः प्राण इति व्यपदेशनस्यार्हा इत्यापाततोऽपि पश्यन्तं प्रति प्रतिभातीति । एतत्सर्वं मनसि निधाय आत्मपदमवलम्बितमित्यनुमातुं शक्यते ।

---

(१) ऋसं. १०।८।४४ पृ. २५१. (२) तैब्रा. ३।१२।९।७ पृ. ४६३. (३) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१. (४) ऋसं. १०।१२९।२ पृ. २४०. (५) छाउ. ६।७।१ पृ. ९०२.

विश्वात्मके पारमार्थिकसत्ये आत्मपदप्रयोग: उपनिषत्स्वेव प्राधान्येनाधिगम्यते इत्युक्तम् । अत एवोपनिषदो मूलभूतमात्मदर्शनमिति प्रख्यायन्ते । एतदात्मदर्शनपर्यवसानं वेदानामैतिहासिकपरंपरायाः परिणतिरिति साधूपपादयितुं शक्यते । विश्वतत्त्वं हि पुरुषरूपं प्राणरूपं सदात्मकं वा अद्वयं दृष्टं वेदैः । उपनिषत्पूर्ववाङ्मये चात्मपदं पुरुषे, प्राणे, अस्मदर्थे, स्वरूपे च प्रयुज्यमानं दृष्टम् । एतादृशचतुर्विधप्रयोगस्यैकत्र संनिपातेन पिण्डीभूतोऽर्थः पारमार्थिके सत्ये आत्मपदाकाङ्क्षी संपन्न इत्येतत् सूक्ष्मदर्शिभिरूह्यम् । अत्र तु तस्य क्रमस्य दिङ् निर्दिश्यते । तथाहि— ' अथाध्यात्मम् ' इत्युपक्रम्योपदिश्यमाने उपासने आलम्बनरूपाः पदार्थाः सर्वे पुरुषघटका एव निर्दिश्यन्ते । यथा — '[1] अथाध्यात्मम् । प्राणो व्यानोऽपान उदानः समानः । चक्षुः श्रोत्रं मनो वाक् त्वक् । चर्म मांसं स्नावास्थि मज्जा ' इति। अत्र हि आत्मपदेन प्राणमनश्चक्षुरादिमान् त्वगाद्यवयवसंयुक्तः पुरुषोऽभिधीयते । शतपथब्राह्मणेऽपि चित्याग्न्युपासनेषु बहुप्रकारेषु विधीयमानेषु आत्मनि तदुपासनायां '[2] आत्मा ह त्वेवैषोऽग्निश्चितः ' इत्युपक्रान्तायां पुरुषव्यपदेशपूर्वकम् अस्थिमज्जप्राणशिरोलोमत्वङ्मांसेन्द्रियाणां निर्देशं कृत्वा पानाशनक्रिये अपि निर्दिष्टे । उदाहरणमात्रमिदमुद्धृतम् । अनयैव दिशा '[3] त्वङ्मांसं स्नावास्थि मज्जा । एतमेव तत् पञ्चधा विहितमात्मानं वरुणपाशान्मुञ्चति ' इत्यादीनि बहून्युदाहरणानि स्वयमेवोह्यानि, विस्तरभयान्नात्रोदाह्रियन्ते । इदमत्रावधेयम्—पुरुषोऽवयवी, इत्यर्थे रूढस्यात्मशब्दस्य मूर्तावयविमात्रेऽपि रूढिः प्रसृता, अतः आत्मन्वी, आत्मन्वत्, इत्यादौ ' मूर्तिमत् ' इत्यर्थः क्रियते । किंच आत्मशब्दो यथा पुरुषवाचको भवति, तथा पुरुषस्य मध्यभागस्यापि वाचको भवतीति बहुषूदाहरणेषु दृश्यते । '[4] मध्यतो ह्ययमात्मा ' '[5] आत्मनो ह्येवाध्यङ्गानि प्ररोहन्ति ' '[6] स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः । तस्येदमेव शिरः । अयं दक्षिणः पक्षः । अयमुत्तरः पक्षः । अयमात्मा । इदं पुच्छं प्रतिष्ठा ' इत्यादिषु शिरःपाणिपादव्यतिरिक्तः कटिप्रदेशपर्यन्तः कण्ठतोऽधःस्थितः उरःप्रधानः शरीरप्रदेशः आत्मपदेनोच्यते, शिरःपाण्यादीनि चाङ्गपदेनोच्यन्ते । क्वचित् उरोमात्रं हृदयं वा आत्मपदेन निर्दिश्यते ।

विश्वसत्यं पुरुषपदेन ऋग्वेदादिषु, प्रजापतिपदेन च यजुर्वेदादिषु, प्रतिपादितमिति, तदनुरुध्य तस्यैव आत्मपदेन निर्देशार्थमानुकूल्यं संपद्यते । पुरुषस्य सारभूतं तत्त्वं प्राणः, तस्मिन् यथा तत्त्वाभिप्रायेण पुरुषपदं प्रयुज्यमानं दृष्टं तथा आत्मपदमपि दृश्यते । मनुष्यस्य स्वरूपं मर्त्यामर्त्यविभागयोर्विभज्य यदा निर्देष्टुमिष्टं भवति, यदा वा जीवनशक्तिं मनसि निधाय किमपि निर्देष्टुमिष्यते, तदा आत्मपदमपि प्रयुज्यमानमुपलभ्यते । तद्यथा— '[7] को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति । भूम्या असुरसृगात्मा क्व स्वित् को विद्वांसमुप गात् प्रष्टुमेतत् ।। ' 'अनच्छये तुरगातु जीवमेजद् ध्रुवं मध्य आ पस्त्यानाम् । जीवो मृतस्य चरति स्वधाभिरमर्त्यो मर्त्येना सयोनिः ।। ' ' अपाङ् प्राङेति स्वधया गृभीतोऽमर्त्यो मर्त्येना सयोनिः ' इति । अत्र अमर्त्यस्यास्थिरहितस्य मर्त्येन शरीरेण सह स्थितस्य वाचकतया आत्मजीवासुशब्दानां निर्देशो द्रष्टव्यः ।

---

(१) तैउ. १।७ पृ. ७०१. (२) शब्रा. १०।५।४।१२ पृ. ३६ . (३) तैब्रा. १।५।९।७. (४) शब्रा. ६।२।२।१३. (५) शब्रा. ८।७।२।१५. (६) तैउ. २।१ पृ. ७०६. (७) ऋसं. १।१६४।४, ३०, ३८ पृ. २०८, २१९, २२३.

आत्मपदेन वायुरूपं प्राणमभिप्रेत्योच्यते— '[1]सूर्यं चक्षुर्गच्छतु वातमात्मा' इति। अत एव '[2]वातात्ते प्राणमविदं सूर्याच्चक्षुरहं तव' इति संगच्छते। अत एव च वायोरात्मपदेन व्यपदेशः ऋग्वेदे बहुषु स्थलेषु क्रियमाण उपपद्यते। यथा— '[3]आत्मेव वातः स्वसराणि गच्छतम्' यथा प्राणिनामात्मभूतः प्राणवायुः स्वसराणि स्वशरीराणि गच्छति, तद्वत् हे अश्विनौ गच्छतमित्यर्थः। '[4]आत्मा ते वातो रज आ नवीनोत्' हे वरुण आत्मा प्राणिजातस्य प्राणरूपेण धारयिता वातः वायुः रजः उदकम् आ नवीनोत् समन्तात् प्रेरयति, वातेन हि वृष्टिर्जायते इत्यर्थः। '[5]स रेतोधा वृषभः शश्वतीनां तस्मिन्नात्मा जगतस्तस्थुषश्च' सः पर्जन्यः शश्वतीनां बह्वीनामोषधीनां रेतोधाः रेतस उदकस्य धाता भवति, वृषभ इत्युपमा, तस्मिन् पर्जन्ये जगतः जङ्गमस्य तस्थुषः स्थावरस्य च आत्मा प्राणः वायुः वर्तते इत्यर्थः। '[6]आत्मानं वस्यो अभि वातमर्चत' आत्मानं सर्वेषामात्मभूतं वातं वायुं वस्यः प्रशस्यतरमन्नं प्राप्तुम् अभि अर्चत स्तुत्या पूजयत इत्यर्थः। '[7]आत्मा देवानां भुवनस्य गर्भो यथावशं चरति देव एषः। घोषा इदस्य शृण्विरे न रूपं तस्मै वाताय हविषा विधेम॥' अत्र वातः देवानामात्मेति वर्णितः— इति। काठकसंहितायामपि '[8]वातः प्राणस्तदयमात्मा' इत्यभिहितम्।

अस्मदर्थे चात्मशब्दस्य प्रयोगः प्रसिद्धः। उदाहरणं तु यथा—'[9]स एवास्माल्लोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद, अयमहमस्मीति' '[10]ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्, तदात्मानमेवावेत्, अहं ब्रह्मास्मीति' इति।

स्वयमित्यर्थेऽपि आत्मशब्दः प्रसिद्धः। यथा—'[11]सोममिन्द्रः पिबतु वृत्रहा। बलं दधान आत्मनि, करिष्यन् वीर्यं महत्॥' आत्मनि स्वस्मिन्नित्यर्थः। '[12]स ऐक्षत प्रजापतिः, इमं वा आत्मनः प्रतिमामसृक्षि यत्संवत्सरमिति' आत्मनः प्रतिमां स्वस्य प्रतिमामित्यर्थः। '[13]अथाऽऽत्मन्नग्नी समारोह्य, उत्तरनारायणेनाऽऽदित्यमुपस्थाय, अनपेक्षमाणोऽरण्यमभिप्रेयात्' आत्मन् आत्मनि स्वस्मिन् इत्यर्थः—इति। आत्मपदस्य संक्षिप्तस्वरूपं त्मन्शब्दः ऋग्वेदे भूयः प्रयुज्यते स्वयमित्यर्थे। यथा— '[14]विश्वं त्मना बिभृतः' द्यावापृथिव्यौ सर्वं स्वयं धारयत इत्यर्थः। '[15]त्वं ह्यग्ने दिव्यस्य राजसि, त्वं पार्थिवस्य, पशुपा इव त्मना' हे अग्ने दिव्यस्य पार्थिवस्य च जगतः पशुपालक इव स्वयं प्रशासनं करोषीत्यर्थः— इति।

यद्यपि पुरुषपदात् आत्मपदे वैचारिकं संक्रमणं सुतरां भवितुमर्हतीत्यत्र न प्राज्ञानां चेतसि संदेहावसरो भवेत्, तथापि सुखावबोधार्थं कानिचिदुदाहरणानि प्रदर्शयामः। शतपथब्राह्मणे वैश्वानरविद्यायां वैश्वानरः पुरुषपदेन निर्दिश्यते—'[16]स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः। स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं पुरुषेऽन्तः प्रतिष्ठितं वेद, अप पुनर्मृत्युं जयति' इति। स एव वैश्वानरः

---

(१) ऋसं. १०।१६।३ पृ. ३६० (२) असं. ८।२।३ पृ. ३८१. (३) ऋसं. १।३४।७. (४) ऋसं. ७।८७।२ पृ. ८१. (५) ऋसं. ७।१०१।६. (६) ऋसं. १०।९२।१३. (७) ऋसं. १०।१६८।४ पृ. १५१. (८) कासं. ७।१४ पृ. ३५. (९) तैब्रा. ३।१०।११।१ पृ. २७. (१०) बृउ. १।४।१० पृ. १०२९. (११) ऋसं. ९।११३।१. (१२) शब्रा. ११।१।६।१३ पृ. ३००. (१३) शब्रा. १३।६।२।२० पृ. ४७०. (१४) ऋसं. १।१८५।१ पृ. १२१. (१५) ऋसं. १।१४४।६. (१६) शब्रा. १०।६।१।११ पृ. ४२.

छान्दोग्योपनिषदि वैश्वानरविद्यायां आत्मपदेन निर्दिष्टः ‘[१]आत्मानमेवेमं वैश्वानरं संप्रत्यध्येषि’ ‘[२]यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते’ इति। चित्याग्नेः छन्दोदेवतात्मक-विराट्पुरुषस्य शिरोग्रीवानूकपक्षोरुजानुपादेन्द्रियाद्यवयवयुक्तस्य वर्णनं कृत्वोक्तम्—‘[३]सैषाऽऽत्मविद्येव। एतन्मयो हैवैता देवता एतमात्मानमभिसंभवति’ इति। शतपथब्राह्मणे अग्निरहस्ये शाण्डिल्य-विद्यायां हिरण्मयं चयने उपास्यं विश्वपुरुषं ‘एवमयमन्तरात्मन् पुरुषो हिरण्मयः’ इति निर्दिश्य ‘[४]स प्राणस्यात्मा, एष मे आत्मा, एतमित आत्मानं प्रेत्याभिसंभविष्यामीति’ इत्यनेन आत्मपदे पुरुषविचारस्य संक्रमणं विस्पष्टं दर्श्यते इति। पुरुषपदं मर्त्यात् सावयवात् शरीरात् व्यावर्त्य अमर्त्ये निरवयवे उपनिषत्पूर्ववेदभागेनैव यथा संक्रमितं तथा पूर्वमेव पुरुषतत्त्वव्याख्यानावसरेऽस्माभिः प्रपञ्चितम्, तदत्राप्यनुसंधातव्यम्। प्राणपदं अमर्त्यसत्यपरम्, तत्पर्यायतया आत्मशब्दः ऋग्वेदे एवाङ्गीकृत इत्यपि पूर्वं प्रत्यपादयाम, तत् तत एवावगन्तव्यम्।

ऋग्वेदे अमर्त्यत्वेनावधारितप्राणपदार्थे अहमर्थपरस्य आत्मपदस्य संक्रमणं सम्यगुपपद्यते। प्रतिक्षणविनाशिषु देहावयवेषु अनुस्यूतस्य प्रत्ययिनः अहंपदेन व्यवहरणात्, यथा योऽहं बाल्ये पितरावन्वभूवम्, सोऽहं स्थाविरे प्रणप्तॄननुभवामीति। अत्र अहमर्थो विनश्यच्छरीरप्रवाहेऽन्वीयमानं वस्त्वित्यवधार्यते। सोऽयं प्रतिक्षणक्षयिष्णुशरीरेऽनुवर्तमानः स्थिरः साक्षी आत्मपदेन निर्देष्टुं योग्यो भवति, आत्मपदस्य अस्मच्छब्दपर्यायत्वात्। विध्वंसिकार्यप्रवाहेऽन्वीयमानं वस्तु इत्यस्मिन्नर्थे पर्य-वस्यन् आत्मशब्दः प्राणशब्दापेक्षया तत्त्वदर्शनाय ईप्सिततमो भवति। यतः प्राणभृद्भिन्नामपि सृष्टिमन्तर्भाव्य विश्वोपपादकं तत्त्वं यत्र जिज्ञापयिषितमस्ति तत्रापि प्रयोगार्हं भवतीति। पुरुषपदं प्राणपदं च तत्रापि श्रुत्या प्रयुक्तमित्येतत्तदुपपादनावसरे पूर्वमेव प्रपञ्चितम्।

‘[५]एकं वा इदं वि बभूव सर्वम्’ ‘[६]आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास’ इत्यादय ऋग्वेदमन्त्राः आद्यकारणस्य एकत्वं अद्वितीयत्वं च ज्ञापयन्ति। एतादृशाद्द्वयाद्य-कारणवादेन प्रभावितैव सर्वेषु वेदेषु सृष्ट्युपपत्तिरस्ति। आद्यकारणं पुरुषो वा प्रजापतिर्वा ब्रह्म वा काप्यन्या देवता वा सद्वा असद्वा किमपि यत्रयत्र निर्दिश्यते तत्रतत्रास्यैवाद्वयकारणवादस्य प्रभावोऽस्ति। सन्ति कानि चिदस्यापवादकानि वचनानि, परंतु प्रकृतां प्रतिपिपादयिषितामात्मपदप्रयोगमूलस्यो-पपत्तिं तानि न बाधन्ते। इदं ह्यत्राकूतम्—आत्मपदपर्यवसानार्थमनुकूला भूमिका सृष्टिकारणवादिनीषु प्रजापत्यादिपरासु श्रुतिषु भूयिष्ठतयोपलभ्यत इति।

चतुर्विधेयं भूमिका संपद्यते। आद्यकारणस्य विश्वसर्जने स्वातन्त्र्यमीक्षणपूर्वककर्तृत्वं चेत्येका, स्वरूपात्स्वाङ्गेभ्यो वा जगत्कार्यविशेषाणां निर्माणं विश्वस्य विराट्पुरुषरूपत्वं चेति द्वितीया, उत्पादनक्रियागोचरचराचरम् आद्यकारणरूपमेवेत्येषा विवक्षेति तृतीया, आद्यकारणस्य ब्रह्मणः प्रजापतेरन्यस्य वा सृष्टेषु भूतेषु शरीरेषु वा प्रवेश इति चतुर्थी। द्वितीया भूमिका च पूर्वकृतात् पुरुषतत्त्वप्रतिपादनादवधार्या। प्रथमा तृतीया चतुर्थी चात्रोपन्यस्यते—‘[७]प्रजापते न त्वदे-तान्यन्यो विश्वा जातानि परि ता बभूव’ ‘[८]प्रजापतिर्वा इदमेक एवाग्र आस। सोऽकामयत प्रजायेय

---

(१) छाउ. ५।११।६ पृ. ८७३. (२) छाउ. ५।१८।१ पृ. ८७६. (३) शब्रा. १०।३।२।१३ पृ. ३०. (४) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१. (५) ऋसं. ८।५८।२ पृ. २७४. (६) ऋसं. १०।१२९।२ पृ. २४०. (७) ऋसं. १०।१२१।१० पृ. १९७. (८) ऐब्रा. १०।१.

भूयान् स्यामिति' '[1]प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत् । तस्य वागेव स्वमासीत् । वाग्द्वितीया । स ऐक्षत । इमामेव वाचं विसृजै । इयं वा इदं सर्वं विभवन्त्येष्यतीति ' ' [2]प्रजापतिर्वा वेदमग्र आसीत् । ...... सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय भूमानं गच्छेयमिति ' ' [3]प्रजापतिर्वा वेदमग्र आसीत् । सोऽकामयत । अहमेवेदं सर्वं स्यामहमिदमभिभवेयमिति । ..... एष एवेदं सर्वमित्युपासितव्यम् ' ' [4]सोऽयं पुरुषः प्रजापतिरकामयत भूयान् स्याम्, प्रजायेयेति ' ' [5]प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीदेक एव । सोऽकामयत स्याम्, प्रजायेयेति' इत्येवमादिषु वाक्येषु अर्थचतुष्टयं प्रतिपाद्यते । अत्र हि आद्यकारणस्य प्रजापतेः साक्षादध्याहारेण वा कर्तृवाचकेन अहंपदेन निर्देशोऽस्ति । अहंपदार्थश्च विश्वसर्जनेऽनन्याधीनः स्वतन्त्रः कर्ता इति द्योत्यते । कर्तुरेव कार्यरूपेण बहुभवनं निर्दिश्य च तस्योपादानकारणता सूच्यते । इदंपदार्थः दृश्यसृष्टिः, आद्यकारणं प्रजापतिश्च, अनयोरेकता ' प्रजापतिर्वा इदमेक एव ' इत्यादिना वाक्यसंदर्भेणाहत्योच्यते तत्रतत्र । तेन कार्यकारणयोरनन्यत्वं द्योत्यते । तथाच अहंप्रत्ययगोचरश्चेतनः, अनन्याधीनः स्वतन्त्रः कर्ता, कर्तैवोपादानकारणम्, कार्यकारणयोरनन्यत्वं चेत्यर्थचतुष्टयं निष्पद्यते ।

वागाम्भृणीदृष्टे ' अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चरामि ' इत्यादिसूक्ते अहंपदार्थस्य सृष्टिप्रवर्तकत्वं प्राणनदर्शनादिजीवक्रियाकर्तृत्वं चानयैव दिशोपपादनीयम् । तत्र ह्युक्तम्—' [6]मया सो अन्नमत्ति यो विपश्यति यः प्राणिति य ईं शृणोत्युक्तम् । अमन्तवो मां त उप क्षियन्ति श्रुधि श्रुत श्रद्धिवं ते वदामि ।। अहमेव स्वयमिदं वदामि जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभिः । यं कामये तंतमुग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तमृषिं तं सुमेधाम् ।। अहं रुद्राय धनुरा तनोमि ब्रह्मद्विषे शरवे हन्तवा उ । अहं जनाय समदं कृणोम्यहं द्यावापृथिवी आ विवेश ।। अहमेव वातइव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा । परो दिवा पर एना पृथिव्यैतावती महिना सं बभूव ।। ' इति । एष एवार्थः ' [7]अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवाँ ऋषिरस्मि विप्रः' इत्यादिवामदेवसूक्ते ' [8]अहं ता विश्वा चकरं नकिर्मा ' इत्यादिमन्त्रेषु च प्रतिबिम्बतीति ध्येयम् ।

जलमूला असन्मूला ब्रह्ममूला वा सृष्टिरित्यर्थं बोधयन्त्यः श्रुतयोऽपि इममेवाभिप्रायं द्रढयन्ति । यथा—'[9]आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत् ' '[10]आपो ह वा इदमग्रे सलिलमेवास । ता अकामयन्त । कथं नु प्रजायेमहीति ' '[11]इदं वा अग्रे नैव किंचनाऽऽसीत् । न द्यौरासीत् । न पृथिवी । नान्तरिक्षम् । तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति । तदतप्यत ' ' [12]ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् ' इति ।

अस्मत्पदस्यात्मपदस्य च समानार्थतां निश्चाययितुं छान्दोग्योपनिषत् पारमार्थिकं भूमतत्त्वमुपदिश्य तस्य सर्वव्यापकतां अहङ्कारादेशेनात्मपदादेशेन चोभयथापि कथयति—'[13]अथातोऽहङ्कारादेश एव । अहमेवाधस्तात्, अहमुपरिष्टात्, अहं पश्चात्, अहं पुरस्तात्, अहं दक्षिणतः,

---

(१) ताब्रा. २०।१४।२ पृ. २८५. (२) जैब्रा. १।६८ पृ. २८६. (३) जैब्रा. १।३१४ पृ. २०२. (४) शब्रा. ६।१।१।८ पृ. २९२. (५) शब्रा. ६।१।३।१ पृ. २९५. (६) ऋसं. १०।१२५।४–६, ८ पृ. २३८, ३९. (७) ऋसं. ४।२६।१ पृ. ६४. (८) ऋसं. ४।४२।६ पृ. ७६. (९) तैसं. ७।१।५।१ पृ. १५७, २८२; तैब्रा. १।१।३।५ पृ. २८६. (१०) शब्रा. ११।१।६।१ पृ. २९७. (११) तैब्रा. २।२।९।१ पृ. २८८. (१२) शब्रा. ११।२।३।१ पृ. ३०१. (१३) छाउ. ७।२५।१, २ पृ. ४४६, ४७.

अहमुत्तरतः, अहमेवेदं सर्वमिति। अथात आत्मादेश एव। आत्मैवाधस्तात्, आत्मोपरिष्टात्, आत्मा पश्चात्, आत्मा पुरस्तात्, आत्मा दक्षिणतः, आत्मोत्तरतः, आत्मैवेदं सर्वमिति' इति।

आत्मपदस्य 'स्वरूपम्' इति मुख्योऽर्थः, तदर्थकतया प्रयोगः आद्यकारणमुद्दिश्य कृतः औपनिषदे आत्मपदार्थविचारे महान्तमुपकारं करोति ऐतिहासिकप्रणाल्या। तत्रोदाहरणानि यद्यपि अल्पान्युपलभ्यन्ते तथापि 'अणुरपि विशेषोऽध्यवसायकरः' इति न्यायेन आत्म-विचारपर्यन्तपरिणतिप्रक्रमे तेषां बलीयस्त्वमङ्गीकर्तव्यमेव। तानि यथा—सृष्टिप्राक्काले सदस-द्विलक्षणं किमप्यासीदित्येतत् नासदीयसूक्तमवलम्ब्योक्त्वा कथ्यते—'[1]तद्ध तन्मन एवास। ......नैव हि सन्मनो नैवासत्। तदिदं मनः सृष्टमाविरबुभूषत् निरुक्ततरं मूर्ततरम्। तदात्मानमन्वैच्छत्' इति। अस्मिन् ब्राह्मणेऽस्मिन् प्रकरणे 'आत्मानमन्वैच्छत्' इत्येतद्वाक्यमष्टवारं संदर्भाकाङ्क्षा-वशात् पठितम्। अग्निरहस्ये प्रजापतिना स्वनिर्देशः कृत आत्मपदेन, यथा—'[2]स हेक्षां चक्रे। कथं न्वहमिमानि सर्वाणि भूतानि पुनरात्मन्नावपेय पुनरात्मन् दधीय' इति। वाजसनेयिसंहितायां तैत्तिरीयारण्यके चाद्यकारणं सर्वात्मकमुद्दिश्योच्यते—'[3]आत्मनाऽऽत्मानमभि सं विवेश' इति। अत्र स्वसृष्टेषु भूतादिषु मूलकारणस्य प्रवेशः प्रतिपादितः आत्मपदेन स्वरूपवाचिना। स्वस्मिन् कार्यरूपे जगति स्वयं प्रविष्ट इति मन्त्राभिप्रायः। आत्मपदेनात्र मूलकारणं कार्यं च जगत् उभयमपि निर्दिष्ट-मस्ति। गोपथब्राह्मणे चैतादृशमेवात्मपदं प्रयुज्य प्रजापतेः सृष्टिः प्रतिपाद्यते—'[4]स आत्मन एव त्रीन् लोकान् निरमिमत पृथिवीमन्तरिक्षं दिवमिति' इति।

अजममरमाद्यकारणं स्वसृष्टौ प्रविष्टमिति विचारो द्वारद्वयेन पारमार्थिकसत्यं आत्मपदा-स्पदमिति निश्चयाय प्रभवति। शरीररूपकार्ये अजः स्वयं प्रविष्ट इत्येकं द्वारम्; अहमिति निर्देश्यः शरीरी एव सृष्टिजनकोऽज इत्यपरं द्वारम्। एवं च स्वरूपवाचकताशक्त्या अहंवाचकताशक्त्या च प्रवर्तमानमात्मपदं प्रवेशश्रुतिभिः औपनिषदपारमार्थिकसत्यवाचकताशक्तिपर्यन्तं प्रापितमित्यैतिहासिक-पद्धत्यनुसार्यनुमानं समुचितं घटते। प्रवेशश्रुतयश्च—'[5]इनो विश्वस्य भुवनस्य गोपाः स मा धीरः पाकमत्रा विवेश' '[6]स आशिषा द्रविणमिच्छमानः प्रथमच्छदवराँ आ विवेश' '[7]प्रभ्राजमानां हरिणीं यशसा संपरीवृताम्। पुरं हिरण्मयीं ब्रह्माऽऽविवेशापराजिताम्॥' '[8]एको ह देवो मनसि प्रविष्टः प्रथमो जातः स उ गर्भे अन्तः' '[9]प्रजापतिः प्रजा असृजत। ताः सृष्टाः समश्लिष्यन्। ता रूपेणानुप्राविशत्। तस्मादाहुः। रूपं वै प्रजापतिरिति। ता नाम्नाऽनुप्राविशत्। तस्मादाहुः। नाम वै प्रजापतिरिति' '[10]आत्मा ममेति ब्रह्माऽऽविवेश' '[11]अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानाम्। एकः सन् बहुधा विचारः। ......स मानसीन आत्मा जनानाम्। ......अन्तः प्रविष्टं कर्तारमेतम्। त्वष्टारं रूपाणि विकुर्वन्तं विपश्चिम्। अमृतस्य प्राणं ...... कवयो निचिक्युः' '[12]त्वमेकोऽसि

---

(१) शब्रा. १०।५।३।१–३ पृ. ३१८, १९. (२) शब्रा. १०।४।२।३. (३) शुसं. ३२।११ पृ. २५७; तैआ. १।२३।९ पृ. ३०६. (४) गोब्रा. १।१।६ पृ. ३०४. (५) ऋसं. १।१६४।२१ पृ. २१४. (६) ऋसं. १०।८१।१ पृ. १८३. (७) असं. १०।२।३३ पृ. २४६. (८) असं. १०।८।२८ पृ. २५० (९) तैब्रा. २।२।७।१ पृ. २८७. (१०) शाआ. ११।२ पृ. ३२२. (११) तैआ. ३।११।१–३ पृ. २६६–६८. (१२) तैआ. ३।१४।३ पृ. ३३३.

बहूननुप्रविष्टः ’ ‘[1]स एतमेव सीमानं विदार्य, एतया द्वारा प्रापद्यत ’ ‘[2]प्रजापतिं ब्रह्माऽसृजत । तमपश्यममुखमसृजत । तं ......ब्रह्माऽऽविशत् । पुरुष्यं तत् । प्राणो वै ब्रह्म......स उदतिष्ठत् प्रजानां जनयिता’ ‘[3]स तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत यदिदं किञ्च । तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् । तदनुप्रविश्य । सच्च त्यच्चाभवत् निरुक्तं चानिरुक्तं च ’ ‘[4]सेयं देवतेमास्तिस्रो देवता अनेनैव जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत् ’ ‘[5]पुरः पुरुष आविशदिति ’ इति । अहमर्थपरः स्वरूपपरश्च आत्मशब्दः प्रवेशश्रुतिभिरन्वर्थकतया स्वाभिप्रेततत्त्वबोधनार्थे समीचीनतया आकाङ्क्ष्यते । तथाहि अहंपदेन मनुष्यो व्यवहारकाले यं व्यवहारसाक्षिणं निर्देष्टुमिच्छति तमेव श्रुतिः नामरूपव्याकरणार्थे शरीरादिसृष्टिप्रविष्टमाद्यं तत्त्वं प्रजापत्यादिसंज्ञाभिः उपनिषत्पूर्वकाले निरदिशदिति तत्र आद्यतत्त्वे आत्मपदम् अहमर्थतया स्वरूपार्थतया चोभयथा चरितार्थं भवतीति सुधियो विदांकुर्वन्तु ।

एतां चरितार्थतां परमार्थसत्यज्ञापने सामर्थ्यविशेषं चात्मपदस्य प्रतीत्य आत्मपदमाश्रितम् ऐतरेयोपनिषदि प्रथममेवात्मषट्के इति तत्त्वदर्शनेतिहाससरणिमाश्रित्य निश्चीयते । एषोपनिषद्धि सर्वोपनिषदां मध्ये प्रथममुदितेति वैदिकवाङ्मयस्य ऐतिहासिकपौर्वापर्यमङ्गीकुर्वाणैरैतिहासिकैः स्वीकरणीयमेव । अस्यां चोपनिषदि मन्त्रब्राह्मणात्मकवेदेषु समुद्भूतस्तत्त्वविचारपरिणतिक्रमः पुरुषप्राणसंज्ञाद्वयमङ्गीकृत्य प्रागल्भ्यमुपगतस्तत्संज्ञाद्वयं पुनरुपेक्ष्य स्वरसविशेषं प्रत्यभिज्ञाय आत्मपदमङ्गीकृत्य तत्त्वदर्शनप्रौढिं दधानः प्रथममस्यामुपनिषदि आविर्भूत इत्यत एषोपनिषत् सर्वोपनिषदामुपक्रमस्थानीयेत्यभ्युपगन्तव्यम् ।

तत्तद्वस्तुस्वरूपपरमात्मपदं सर्वनामानुकारि तदादिपदवत् तत्तद्बुद्धिस्थस्यार्थस्य वाचकमितिकृत्वा वस्तुनः परमार्थस्वरूपबोधनार्थमङ्गीकृतमुपनिषत्सु । किञ्च प्रतिक्षणविनाशिशरीरसंतानेऽन्वीयमानस्य चेतनस्य स्वातन्त्र्यशालिनो वस्तुनः अस्मदर्थस्य वाचकमात्मपदमस्ति इतिकृत्वा प्रतिक्षणविध्वंसिकार्यकारणप्रवाहे जगति अन्वीयमानस्य चेतनशक्तिरूपस्य सर्वथा स्वतन्त्रस्य परमार्थवस्तुस्वरूपस्य विश्वान्वयित्वद्योतनार्थमपि आत्मपदं सामञ्जस्येन प्रयोगमर्हतीत्यत उपनिषत्स्वङ्गीकृतम् ।

परमार्थवस्तु, भूतप्रपञ्चः पुरुषान्तः, व्यवहारप्रसिद्ध आत्मा मनुष्याख्यो जीवः, मुक्तश्चेति सिद्धान्तचतुष्टयमात्मविषयकमुपनिषत्सु अधीयते । केवलात्मज्ञानविधानार्थमुपनिषदां प्रारम्भ इति

आत्मविषयकं सिद्धान्तचतुष्टयम्, तत्र परमार्थवस्तुसिद्धान्तः

आत्मपदार्थं प्रथमं निरूप्य तत्प्रतिपत्तिसौकर्याय व्याकृतनामरूपभेदवन्तं प्रपञ्चमनेकशब्दप्रत्ययगोचरं व्यावहारिकात्मपदविषयं पुरुषं मोक्षं च क्रमेण परस्तान्निरूपयिष्यामः । ऐतरेयोपनिषदि प्राणाख्यं ब्रह्म एव एको देवः, एतस्यैव सर्वे देवा विभूतयः, स एव ज्ञानकर्मसमुच्चयसाधनेन प्राप्तव्यो देवताप्ययलक्षणः पुरुषार्थश्चेति प्रतिपाद्य शुद्धात्मज्ञानविधानार्थं परब्रह्मविषयकं निरूपणमुपक्रान्तम् ‘[6]आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् । नान्यत्किंचन मिषत् ’ इति । अत्र क्रमेण आत्मतश्चतुर्लोकानामब्रादीनां विश्वपुरुषस्य देवतानां च सृष्टिरभिहिता । कार्यकारणात्मकस्य व्यक्ताव्यक्तस्य सर्वस्य

---

(१) ऐआ. २।४।३।१२ पृ. ५८५. (२) तब्राउ. ३।७।१।१-३ पृ. १३६६. (३) तैउ. २।६ पृ. ७२०. (४) छाउ. ६।३।३ पृ. ८९६. (५) बृउ. २।५।१८ पृ. ११११. (६) ऐआ. २।४।१।१ पृ. ५८०.

यथार्थं रूपं परमार्थवस्तु अत्र प्रतिपिपादयिषितं न सृष्टिप्रपञ्चः। सृष्टिप्रपञ्चव्याख्यानं च वस्तुस्वरूपबोधानुग्रहार्थमेवोपन्यस्तम्। किंच नात्र जगतः सृष्टेः प्रागेव आत्मा एक आसीत् नेदानीं सृष्टिकाले इति सूचयितुमिष्टम्। किन्तु इदंपदेन दृश्यं कार्यजातं निर्दिश्य तस्यात्मरूपताकथनेन सृष्टिप्राक्कालिकीं स्थितिं निरस्तभेदां निदर्शनविषया उपन्यस्य च सृष्टिकालेऽपि स एक एवेत्येवं सूचितम्। अनयैव विषया सर्वाणि आद्यकारणादद्वयात् सृष्टेरुद्भवस्य प्रतिपादकानि वचनानि व्याख्यातव्यानि। विश्वकारणत्वेनोपलक्षित आत्मरूपः परमार्थः सृष्टिरूपोऽप्यस्ति मनुष्यरूपश्च पुंबीजस्त्रीगर्भाद्यवस्थासु प्रतीयमानोऽपि च भवति। तादृशश्च स नोपास्यो नापि विज्ञेय इति सूचयन्ती श्रुतिः सर्वात्मभावफलावाप्तिं च द्योतयन्ती उपास्यमात्मानं स्थूणानिखननन्यायेन प्रश्नपूर्वकं ज्ञापयति संसारादाजीवभावात् आत्मपदं व्याविवृत्सुः— ' कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे। कतरः स आत्मा ' इत्यादिना। पूर्वं हि आत्मपदेन सांसारिक्यो विविधाः पुरुषस्यावस्था दर्शिताः। अनेन प्रश्नेन ताः सर्वा व्यावर्त्यन्ते। यदेव सृष्टिमूलं परमार्थवस्तु तदेव आध्यात्मिकार्थपरेण प्रज्ञानपदेन प्रदर्श्य आत्मज्ञानमुपसंहृतम्। दर्शनश्रवणगन्धग्रहणवचनरसनमननक्रियाकर्तृ स्वतन्त्रं प्रज्ञानाख्यमाध्यात्मिकमपि महाभूतादिस्थावरजङ्गमात्मकसृष्टिप्रतिष्ठाभूतं प्रेरकत्वेनाभिमतमिति दर्शितम्। कौषीतक्युपनिषदि एष एव प्रज्ञात्मेति निर्दिष्टः, परंतु तस्य प्राणपदाभिधेयत्वं न व्यावर्तितम्। अत्र तु केवलं प्रज्ञानपदमात्रप्रयोगेण तादृशी व्यावृत्तिः सूचितेत्येतत् उपनिषद्विचारसोपानोन्नतिविशेषमवगमयति। प्राणाद्भेदस्य सूचितत्वेऽपि मनसोऽतीतत्वं नात्र बुद्धावारोहतीति मनसोऽतीतत्वस्य बोधिनीनामुपनिषदाम् ऐतरेयोपनिषदुत्तरकालिकत्वं ज्ञापयति। अन्यच्च ' यदेतद् हृदयं मनश्चैतत्...... सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति ' इत्येवं मनसा प्रज्ञानस्य एकत्वसंदेहमप्युपजनयति।

अथ छान्दोग्योपनिषदि च मनसः प्राणाच्चान्यः मनःप्राणयोरन्तर्यामीति आत्मा साक्षात् शब्दैः प्रतिपादितः। प्रथमं शाण्डिल्यविद्यायां संक्षेपेणोपनिषत्सारसंग्रहभूतायां निर्दिष्टमात्मतत्त्वम्। शाण्डिल्यविद्या च शतपथब्राह्मणेऽस्यामुपनिषदि च तात्पर्येणैकैव। छान्दोग्ये ' मनोमयः प्राणशरीरः ......एष म आत्माऽन्तर्हृदये' इत्यनेन मनःप्राणाभ्यां भेद उक्तः। शतपथब्राह्मणे च ' स आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं...स प्राणस्यात्मा। एष म आत्मा ' इति विस्पष्टमेव प्राणाद्भेदोऽभिहितः। किंच अणीयसोऽणीयस्त्वं ज्यायसो ज्यायस्त्वं च विशेषतो निर्दिश्य तत्तव्द्यक्तभावानुरूपता व्यञ्जिता। अन्यच्च, सत्यसंकल्पः सर्वकर्मा सर्वकाम इत्याद्युक्त्वा अप्रतिहतेच्छाशक्तिरूपत्वं प्रतिपादितम्।

आत्मनः स्वरूपलक्षणं त्रिधा दर्शितं छान्दोग्ये विस्तरेण। भारूपः परं ज्योतिरिति, एकमेवाद्वितीयं सदिति, भूमेति च। तत्र भारूपः परं ज्योतिः—'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते विश्वतः पृष्ठेषु सर्वतः पृष्ठेषु अनुत्तमेषूत्तमेषु लोकेषु, इदं वाव तत् यदिदमस्मिन्नन्तः पुरुषे ज्योतिः' इति। चक्षुषोऽनुग्राहकमुष्णस्पर्शवन्तं भौतिकं प्रकाशं परिवर्जयितुं षष्ठाध्याये तेजआदिसृष्टिर्यस्माद्भवति तत् सदाख्यं तत्त्वम् आत्मेत्यभिहितम्। भौतिकतेजस्तत्त्वस्य आत्मत्वशङ्का तु उपर्युद्धृताद्वाक्यात्

---

(१) ऐआ. २।६।१।१–४ पृ. ५९२–९५. (२) ऐआ. २।६।१।२ पृ. ५९३. (३) छाउ. ३।१४।२–४ पृ. ८०९–१२. (४) शब्रा. १०।६।३।२ पृ. २६१. (५) छाउ. ३।१३।७ पृ. ८०५.

तदनुवर्तमानात्संदर्भाच्च दृढीभवति, तव्द्यपनयनार्थं षष्ठाध्यायः पठ्यते। षष्ठाध्यायस्य सप्तमाध्यायस्य चायमपरो विशेषः—चिन्त्यमानं विश्वतत्त्वं सदिति भूमेति च निर्दिश्यते व्याख्यायते च, तत्परस्ताच्च विधिविशेषणतया आत्मपदं प्रयुज्यते इति नानार्थकात्मपदप्रयोगजन्यस्तत्त्वस्वरूपसंदेहः सदादिपदप्राधान्येन परमार्थं व्युत्पाद्य निवार्यते। '[1]ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्। तत्सत्यम्। स आत्मा। तत्त्वमसि' इत्यत्र ऐतदात्म्यमितिपदान्तर्भूतमात्मपदं स्वरूपार्थकम्। ' स आत्मा ' इत्यनेन चोक्तसंदेहव्यपोहार्थमौपनिषदार्थपर्यवसायी आत्मशब्दः कृतः। मनःप्राणतेजसामन्तरङ्गरूपमेतत्तत्त्वमित्येतत् विस्पष्टं प्रतिपाद्यते—' [2]अस्य सोम्य पुरुषस्य प्रयतो वाङ् मनसि संपद्यते, मनः प्राणे, प्राणस्तेजसि, तेजः परस्यां देवतायाम् ' इति। कार्यसृष्टेः कारणसदात्मकतामवधार्य नामरूपात्मकभेदव्याकरणात्मकसृष्टिकालेऽपि अद्वयत्वं साधितमत्र मृत्कार्ष्णायसन्यग्रोधबीजलवणखण्डदृष्टान्तैः। काष्ठाद्युपादानस्य रथकाराधीनत्वं यथा तथा आद्यकारणस्योपादानकारणत्वे सति प्राप्तमन्याधीनत्वं भूमतत्त्वविवरणे अन्यवस्त्वभावमुपन्यस्य तस्य स्वमहिमप्रतिष्ठितत्वकथनेन पूर्णं स्वातन्त्र्यमवधारितम्— ' [3]यो वै भूमा तदमृतम्। अथ यदल्पं तन्मर्त्यम्। स भगवः कस्मिन् प्रतिष्ठित इति। स्वे महिम्नि, यदि वा न महिम्नीति ' इति। भूमतत्त्वस्य आत्मशब्दाभिधेयताया उपपत्तिमेषोपनिषत् स्वयं दर्शयतीति ऐतिहासिकविचारविकाससरणिमनुसंदधानानां चेतश्चित्रीयते। तथाहि— ' [4]तस्य ह वा एतस्यैवं पश्यत एवं मन्वानस्यैवं विजानतः, आत्मतः प्राण आत्मत आशाऽऽत्मतः स्मर आत्मत आकाश आत्मतस्तेज आत्मत आप आत्मत आविर्भावतिरोभावावात्मतोऽन्नमात्मतो बलमात्मतो विज्ञानमात्मतो ध्यानमात्मतश्चित्तमात्मतः संकल्प आत्मतो मन आत्मतो वागात्मतो नामाऽऽत्मतो मन्त्रा आत्मतः कर्माण्यात्मत एवेदं सर्वमिति ' इति। ज्ञातुरभिन्नं परमार्थवस्तु, आत्मपदं च ज्ञातृवाचकम्, इत्यत आत्मपदेन परमार्थवस्तु निर्दिश्य तस्मात् विश्वप्रपञ्चोऽभिहितोऽत्र। किंच परमार्थवस्तु दृश्यवस्तुजातस्य स्वरूपम्, आत्मपदं चोपरिष्टान्निर्दिष्टरीत्या स्वरूपवाचकम्, इत्यत आत्मपदेन सर्ववस्तुस्वरूपो भूमपदार्थो निरूपितोऽत्र। भूमपदार्थः सर्वात्मक इत्येतच्च भूमलक्षणे व्यवस्थापितम्, यथा— ' [5]यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा ' इति।

बृहदारण्यकोपनिषदि आत्मपदार्थः परमार्थवस्तु अध्यात्मदर्शनप्रागल्भ्यपरिणतेः परमावधिं प्राप। तत्र हि य एव ज्योतिःस्वरूपो ज्ञातुरभिन्नोऽद्वयः परमार्थः छान्दोग्ये कथितः स एव अनन्यप्रकाश्यः स्वयंज्योतिः इत्येवं विस्पष्टं प्रतिपादितः। परमार्थवस्तुनः खलु स्वतःसिद्धता शब्दतोऽस्यामेवोपनिषदि प्रथममुद्घोष्यते। परमार्थवस्तुस्वरूप आत्मा प्रज्ञानरूप इति ऐतरेये कथितम्, ज्ञातुरभिन्न इति छान्दोग्ये उक्तम्, अत्र च ततोऽपि तस्य विशेषः स्वतःसिद्धतारूप उच्यते। तद्यथा— ' [6]अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य चन्द्रमस्यस्तमिते शान्तेऽग्नौ शान्तायां वाचि किंज्योतिरेवायं पुरुष इति। आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतीति ' ' [7]अत्रायं पुरुषः स्वयं ज्योतिर्भवति ' ' [8]यद्वै तन्न

(१) छाउ. ६।८।७ पृ. ९१३. (२) छाउ. ६।८।६ पृ. ९०९. (३) छाउ. ७।२४।१ पृ. ९४४. (४) छाउ. ७।२६।१ पृ. ९४९. (५) छाउ. ७।२४।१ पृ. ९४३. (६) बृउ. ४।३।६ पृ. ११९२. (७) बृउ. ४।३।९ पृ. ११९७; ४।३।१४ पृ. १२०२. (८) बृउ. ४।३।३० पृ. १२१४.

विजानाति विजानन् वै तन्न विजानाति। न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात्। न तु तद् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्विजानीयात्' ‘[1]सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति’ ‘[2]येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात्......विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति। उक्तानुशासनासि मैत्रेयि। एतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यो विजहार’ इति। अनन्यप्रकाश्यत्वं विस्पष्टं यथाऽत्राभिहितं तथा साक्षादपरोक्षत्वमप्युच्यते, यथा— ‘[3]यदेव साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरस्तं मे व्याचक्ष्वेति। एष त आत्मा सर्वान्तरः। कतमो याज्ञवल्क्य सर्वान्तरः। न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः। न श्रुतेः श्रोतारं शृणुयाः। न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः। न विज्ञातेर्विज्ञातारं विजानीयाः। एष त आत्मा सर्वान्तरः। अतोऽन्यदार्तम्’ इति।

अन्यश्च आत्मविषयकः सिद्धान्तः आत्मनो निरुपाधिकप्रेमास्पदताविषयकः अन्यासूपनिषत्सु अनधिगतः प्रतिपाद्यतेऽत्र—— ‘[4]प्रेयः पुत्रात् प्रेयो वित्तात् प्रेयोऽन्यस्मात् सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्मा’ इति। एष एव विचारः मैत्रेयीब्राह्मणे [5] ‘आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति’ इत्येवं विस्तरेणोपपादितः। निरुपाधिकप्रेमास्पदत्वं च तस्य आनन्दस्वरूपत्वात्। ‘[6]एषोऽस्य परम आनन्दः। एतस्यैवाऽऽनन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति’ इति सम्राजे जनकाय अभयप्राप्त्यर्थमुपदेशात्।

स्वतःसिद्धद्रष्टृरूपतां परमानन्दतां च परमार्थवस्तुनः उपपाद्य सर्ववेदान्तनिष्कर्षरूपं कैवल्यमपि एषोपनिषद्विशेषतयाऽभिदधाति। ‘[7]स एष नेति नेत्यात्मा। अगृह्यो न हि गृह्यते। अशीर्यो न हि शीर्यते। असङ्गो न हि सज्यते। असितो न व्यथते। न रिष्यति’ इति। असङ्गत्वकथनेन भगवद्गीतोपबृंहितस्यानासक्तियोगस्य बीजमुपक्षिप्तमत्र। ‘नेति नेति’ इत्यनेन गूढतया द्योतितोऽर्थः गार्गीयाज्ञवल्क्यसंवादे ब्रह्मवित्परिषदि विशदतया व्याख्यायते, यथा—— ‘[8]स होवाच। एतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्ति, अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममुखममात्रमनन्तरमबाह्यम्। न तदश्नाति किंचन। न तदश्नाति कश्चन’ ‘[9]तद्वा एतदक्षरं गार्ग्यदृष्टं द्रष्टृ, अश्रुतं श्रोतृ, अमतं मन्तृ, अविज्ञातं विज्ञातृ। नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ। नान्यदतोऽस्ति श्रोतृ। नान्यदतोऽस्ति मन्तृ। नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ। एतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्ग्याकाश ओतश्च प्रोतश्चेति’ इति। केवलात्मपरस्यास्य प्रतिपादनस्य घटकम् ‘अमात्रमनन्तरमबाह्यम्’ इत्येवं वाक्यांशमादायैव तुरीयात्मतत्त्वप्रतिपादनपरा माण्डूक्योपनिषत् प्रवृत्तेत्यनुमातुं शक्यते। आत्मनः स्वप्रकाशतां केवलतां च बृहदारण्यकं विस्पष्टतया प्रतिपादयतीति बृहदारण्यकस्य इतराभ्य उपनिषद्भ्यो विशेष इति ज्ञातव्यम्।

तैत्तिरीयोपनिषत् परमार्थवस्तुन आनन्दरूपतां विज्ञानगुणादपि अन्तरङ्गतया प्रतिपादयतीत्येष विशेषोऽवधारणीयो भवति। तद्यथा—— ‘[10]तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात्। अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः। तेनैष पूर्णः’ इति।

---

(१) बृउ. ४।३।३२ पृ. १२१५. (२) बृउ. ४।५।१५ पृ. १२६४, ६५. (३) बृउ. ३।४।२ पृ. ११३३. (४) बृउ. १।४।८ पृ. १०२७. (५) बृउ. २।४ पृ. १०९०–११०३; ४।५ पृ. १२५९–६५. (६) बृउ. ४।३।३२ पृ. १२१५. (७) बृउ. ३।९।२६ पृ. ११७६; ४।२।४ पृ. ११८९; ४।४।२२ पृ. १२४७; ४।५।१५ पृ. १२६४. (८) बृउ. ३।८।८ पृ. ११५९. (९) बृउ. ३।८।११ पृ. ११६५. (१०) तैउ. २।५ पृ. ७१८.

किंच तत्र, आत्मत आकाशादिपञ्चभूतसृष्टिं क्रमेणोक्त्वा, अन्नमयप्राणमयमनोमयविज्ञानमयानन्दमया आत्मानो वर्णिताः। अस्मिन् क्रमे उत्तरः पूर्वस्यान्तरङ्गभूतः, इत्येवमपि तत्र सुनिश्चितम्। एतादृशपञ्चविधात्मस्वरूपव्याख्यानमप्यपरोऽस्या उपनिषदो विशेषोऽवधारणीयः।

अपरं च, आत्मनोऽसत्स्वरूपता असतश्च सद्रूपेण परिणतिः कथिता यथा—'[१] असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत' इति। एतद्विरोधेन छान्दोग्ये '[२] कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्यभिहितम्। एष विरोधः परिहृतो बृहदारण्यकेऽव्याकृतशब्दप्रयोगेण, यथा—'[३] तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत, असौनामाऽयमिदंरूप इति' इति। परस्परविरुद्धधर्मसंवलितं च वस्तु जगदिदमित्येवं तैत्तिरीयके प्रतिपादितम्। तच्च आत्मन एव एकस्य सदसदात्मकतामनुरुद्ध्य सम्यक् घटते। तदिदमुच्यते—'[४] स तपस्तप्त्वा, इदं सर्वमसृजत, यदिदं किंच। तत्सृष्ट्वा, तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य, सच्च त्यच्चाभवत्। निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं चानृतं च। सत्यमभवत् यदिदं किंच। तत्सत्यमित्याचक्षते' इति।

काठकोपनिषदि च भोक्तुर्भिन्नः सर्वस्मात् परो गूढ आत्मा वर्णितः। भोक्तुरन्यत्वप्रदर्शनमत्र विशेषः। भोक्ता चात्र इन्द्रियमनःसंयुक्त आत्मा इति व्याख्यातः। स च यथाकर्म यथाश्रुतं तां तां योनिं प्रपद्यते। तस्यैव अन्तरात्मा व्यापकोऽलिङ्गः परमात्मा कथितः। तस्य च इन्द्रियादिभ्यः सर्वेभ्यः परत्वं द्विवारं पठितं पाठभेदेन। तद्यथा—'[५] इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः। मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः॥ महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः। पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः॥' इति। अत्रोक्तम् अर्थपदार्थं विहाय बुद्धिपदार्थं सत्त्वपदेनाभिधाय च पुनश्चैतदेव कथितम्। यथा—'[६] इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम्। सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्॥ अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च। यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति॥' इति। अन्यच्चात्मविषयकं निरूपणमत्र पूर्वोदाहृतोपनिषदोऽनुसरति। सर्वतः परत्वं परमार्थवस्तुभूतस्यात्मन इत्येषोऽपि विशेषोऽत्रावगन्तव्यः।

श्वेताश्वतरोपनिषदि तु त्रयः पदार्था भोक्तृभोग्यनियन्तृरूपा अजत्वेन निर्दिष्टाः। भोक्तुरात्मनः अनीशत्वमज्ञत्वं च कथितम्। परमात्मा च देवपदेन विशेषतो निर्दिष्टः। भोग्यार्थयुक्ता प्रकृतिश्च मायाशब्देनाभिहिता। अजत्रयकथनेन पूर्वनिर्दिष्टाभिरुपनिषद्भिर्विरुद्धो विशेषोऽवगम्यतेऽत्र। परंतु '[७] त्रयं यदा विन्दते ब्रह्ममेतत्' इति ब्रह्मपदेन त्रयाणामप्यजानां निर्देशात् पूर्वोक्तोपनिषत्सु समर्थितस्य ब्रह्माद्वैतस्य च्छायामंशतो नैषोपनिषत् जहातीत्येवं भासते।

मैत्रायण्युपनिषदि तु [८] अद्वैतवाद्युपनिषदामनुवादं कृत्वा त्रिगुणभुक् निर्गुणो भोक्ता चेतन आत्मा वर्णितः। जीवात्मा च बद्धो भूतात्मपदेन व्याहृतः[९]। इदं तु चिन्त्यम्, य एष अन्नमयादिरूपः पञ्चविध आत्मा तैत्तिरीयोपनिषद्यभिहितस्तस्य कार्यरूपतामेषोपनिषत्सूचयति आनन्द-

(१) तैउ. २।७ पृ. ७२५. (२) छाउ. ६।२।२ पृ. ८९०. (३) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (४) तैउ. २।६ पृ. ७२०. (५) काउ. ३।१०, ११ पृ. १४१४. (६) काउ. ६।७,८ पृ. १४३५, ३६. (७) श्वेउ. १।९ पृ. १५८०. (८) मैउ. ६।१० पृ. १६६०. (९) मैउ. ३।१-५ पृ. १६५५-५६.

मयपर्यन्तस्य। तद्यथा:—‘अन्नमात्मेत्युपासीत। इत्येवं ह्याह। अन्नाद्भूतानि जायन्ते जातान्यन्नेन वर्धन्ते। अद्यतेऽत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते। अथान्यत्राप्युक्तम्। विश्वभृद्वै नामैषा तनूर्भगवतो विष्णोर्यदिदमन्नम्। प्राणो वा अन्नस्य रसः। मनः प्राणस्य। विज्ञानं मनसः। आनन्दं विज्ञानस्येति’ इति।

आत्मपदाभिधेयं परमार्थवस्तु निरूप्य, एतत्सिद्धान्तमाश्रित्य अर्थात्प्राप्तस्य आकाशादिसृष्टिरपि आत्मैवेति सिद्धान्तस्य कानिचित् प्रमाणान्युदाह्रियन्तेऽत्र। महैतरेयोपनिषदि आकाशादि-

आकाशादिसृष्टिः आत्मा

महाभूतानि पञ्चविध आत्मेति समुपवर्ण्य तेषामन्नत्वमन्नादत्वं च निरूप्य ओषधिवनस्पतीनां प्राणभृतां पुरुषस्य च क्रमेणोत्तरोत्तरं समधिकाविष्कृतात्मरूपता समर्थिता। तद्यथा– ‘पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतींषीत्येष वा आत्मा...तस्मिन् योऽन्नं चान्नादं च वेद, अहास्मिन्नन्नादो जायते। भवत्यस्यान्नम्। आपश्च पृथिवी चान्नम्। एतन्मयानि ह्यन्नानि भवन्ति। ज्योतिश्च वायुश्चान्नादम्। एताभ्यां हीदं सर्वमन्नमत्ति। आवपनमाकाशः। ...ओषधिवनस्पतयोऽन्नम्। प्राणभृतोऽन्नादम्। ...तेषां य उभयतोदन्ताः......तेऽन्नादाः। अन्नमितरे पशवः। ...... पुरुषे त्वेवाविस्तरामात्मा। स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमः’ इति। अत्रेदं तत्त्वम्—– भोक्तृभोग्योभयभावेन स्थित आत्मा मनुष्यपर्यन्तं क्रमेण परिणतः। मनुष्यरूपं च परिणतेः परमा सीमा, आत्मन उच्चतम आविष्कार इत्यभिप्रेतमत्र। लोकपालदेवता अपि अग्न्यादयः पुरुषरूपेण परिणता एव भोक्तृभावं भजन्ते नान्यथेत्यपि आत्मषट्के प्रतिपादितम्। इतराभ्य उपनिषद्भ्य इदमेव वैशिष्ट्यमस्या उपनिषदः यत् पुरुषः आत्मनः प्रशस्ततमा पूर्णाऽऽविष्कृतिरित्येतत्सिद्धान्तप्रतिपादनम्।

बृहदारण्यकेऽपि पतिपत्नीरूपमिथुनान्ता सृष्टिः आत्मैवेति प्रतिपादितम्। तत्र हि ‘आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः। सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत्’ इत्युपक्रम्य मिथुनसृष्टिं प्रतिपाद्य अन्तेऽभिहितम्—‘सोऽवेत्, अहं वाव सृष्टिरस्मि, अहं हीदं सर्वमसृक्षीति, ततः सृष्टिरभवत्’ इत्युक्तम्। मैत्रेयीब्राह्मणेऽपि विहितम्—–‘इदं ब्रह्मेदं क्षत्रमिमे लोका इमे देवा इमानि भूतानीदं सर्वं यदयमात्मा’ इति।

लोके आत्मशब्दप्रवृत्तिर्मनुष्ये मुख्या, तदनुसारेण वेदेषूपनिषत्सु चापि आत्मशब्दो मनुष्ये प्रयुज्यते। लोकप्रसिद्धात्मचिन्तनमाश्रित्य च कृतो विचार औपनिषदात्मनिश्चये पर्यवसन्नः।

लोके आत्मपदाभिधेयो मनुष्यः, परमात्मप्राप्तिश्च मुक्तिरूपा

तथाच बृहदारण्यके—–‘अथो अयं वा आत्मा सर्वेषां भूतानां लोकः। स यज्जुहोति यद्यजते तेन देवानां लोकः। अथ यदनुब्रूते तेन ऋषीणाम्। अथ यत्पितृभ्यो निपृणाति यत्प्रजामिच्छते तेन पितृणाम्। अथ यन्मनुष्यान् वासयते यदेभ्योऽशनं ददाति तेन मनुष्याणाम्। अथ यत्पशुभ्यस्तृणोदकं विन्दति तेन पशूनाम्। यदस्य गृहेषु श्वापदा वयांस्या पिपीलिकाभ्य उपजीवन्ति तेन तेषां लोकः। यथा ह वै स्वाय लोकायारिष्टिमिच्छेत्, एवं हैवंविदे सर्वाणि भूतान्यरिष्टिमिच्छन्ति। तद्वा एतद्विदितं मीमांसितम्’ इति। अत्र धर्माधर्मयोरधिकृतः शरीरेन्द्रिय-

---

(१) मैउ. ६।१२, १३ पृ. १६६०. (२) ऐआ. २।३।१, २ पृ. ५५७–५९. (३) बृउ. १।४।१–५ पृ. १०१६–२०. (४) बृउ. २।४।६ पृ. १०५५; ४।५।७ पृ. १२६१. (५) बृउ. १।४।१६ पृ. १०४१.

संघातादिविशिष्टो मनुष्यः आत्मशब्देनोच्यते । तदुत्तरं च पुनः स एव कर्माधिकृतः आत्मशब्देनैवानूद्यते, यथा–'[1]आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव । सोऽकामयत, जाया मे स्यात्, अथ प्रजायेय, अथ वित्तं मे स्यात्, अथ कर्म कुर्वीयेति ' इति । मनःप्राणचक्षुःश्रोत्रवागादिरूपः कृत्स्नः पुरुष आत्मा, इत्येवं निश्चिनोतीयमुपनिषत् । यथा–– '[2]अकृत्स्नो हि स प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति, वदन् वाक्, पश्यंश्चक्षुः, शृण्वन् श्रोत्रम्, मन्वानो मनः । तान्यस्यैतानि कर्मनामान्येव । स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेद । अकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवति । आत्मेत्येवोपासीत । अत्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति ' इति । कृत्स्नकर्मसंपत्तिर्येन स आत्मा इत्यर्थोऽत्र पर्यवस्यति । छान्दोग्ये[3] चक्षुर्घ्राणवाक्श्रोत्रमनोरूप आत्मा उक्तः । तत्र न्यूनोक्तिपूरणाय एतत्प्रतिपादनमिति मन्तव्यम् ।

ऐतरेयोपनिषदि आत्मशब्देन पुरुषापरपर्यायं मनुष्यं निर्दिश्य तस्यैव पुत्रः आत्मशब्देन निर्दिष्टः । मरणोत्तरं स्वर्गे जन्म दधानः जीवात्मा च आत्मशब्देनैवाभिहितः । एतादृशः अर्थत्रयगोचर आत्मशब्दप्रयोगः एकस्मिन्नेव संदर्भे कृत उपलभ्यते । तद्यथा, रेतो निर्दिश्योच्यते–'[4]आत्मन्येवात्मानं बिभर्ति ' इति । आत्मनि स्वस्मिन्, आत्मानं रेतःस्वरूपं पुत्रं दधातीत्यर्थः । मनुष्यस्य पुत्ररूपेणास्मिन् लोकेऽवस्थानं मरणोत्तरं भवति । तदर्थमुच्यते— '[5]सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते ' इति । अस्मिन् लोके पुण्यकर्मनिष्पादनार्थे स्वात्मा पुत्ररूपः स्वप्रतिनिधिः स्थाप्यते इत्यर्थः । मरणोत्तरं पुनर्जन्म दधाना पुरुषान्तर्गता जीवशक्तिरात्मशब्देनैवात्राभिहिता–– '[6]अथास्यायमितर आत्मा...... प्रैति । स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते ' इति ।

अस्यैव परलोकगामिनः वामदेववदात्मोपासनेन अमृतत्वं संपादयतः स्वरूपं व्याचष्टे– '[7]येन वा पश्यति, येन वा शृणोति, येन वा गन्धानाजिघ्रति, येन वा वाचं व्याकरोति, येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति । यदेतद्धृदयं मनश्चैतत्' इति । स एष प्रज्ञात्मेति तत्रैवान्तेऽभिहितः।

छान्दोग्ये च एष एव अशरीर आत्मेति निरूपितः । यथा— '[8]मघवन् मर्त्यं वा इदं शरीरमात्तं मृत्युना । तदस्यामृतस्याशरीरस्याऽऽत्मनोऽधिष्ठानम् । आत्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाभ्याम् । न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति । अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः' इति । पूर्वं प्रतिपादितः आत्मपदार्थः परमार्थवस्तु अत्र निरूपितः प्रियाप्रियाभ्यामस्पृष्टोऽशरीरश्च एक एव । परमार्थस्वरूपेण स्वस्याभिनिष्पत्तिश्च सशरीरस्य मनुष्याख्यस्यात्मनः परमं प्रयोजनम् । पुण्यलोकप्राप्तिश्चावरं प्रयोजनम् । आश्रमकर्मणा च पुण्यलोकसंपत्तिर्ब्रह्मनिष्ठया च स्वरूपनिष्पत्तिरूपा अमृतत्वप्राप्तिः । तदेतत् क्वचित् समुचित्योच्यते, अन्यत्र च विभज्य । समुचित्योक्तिर्यथा— '[9]त्रयो धर्मस्कन्धाः । यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमः । तप एव द्वितीयः । ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी तृतीयोऽत्यन्तमात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन् । सर्वं एते पुण्यलोका भवन्ति । ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति ' इति ! ब्रह्मनिष्ठा च स्वरूपाभिनिष्पत्तिप्रयोजना । स्वरूपाभिनिष्पत्तिश्च–– '[10]एवमेवैष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते । स उत्तमपुरुषः ' इति । गार्ह-

---

(१) बृउ. १।४।१७ पृ. १०४२. (२) बृउ. १।४।७ पृ. १०२२. (३) छाउ. ८।१२।४, ५. (४) ऐआ. २।५।१।१ पृ. ५८९. (५) ऐआ. २।५।१।४ पृ. ५९०. (६) ऐआ. २।५।१।४ पृ. ५९०. (७) ऐआ. २।६।१।२ पृ. ५९३. (८) छाउ. ८।१२।१ पृ. ९७७. (९) छाउ. २।२३।१ पृ. ७८६. (१०) छाउ. ८।१२।३ पृ. ९७९.

स्थ्याश्रमकर्माणि कुर्वन्नेव ब्रह्मसंपन्नो भवतीति छान्दोग्ये उपसंहृतम् । यथा— ' आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य यथाविधानं गुरोः कर्मातिशेषेण, अभिसमावृत्य, कुटुम्बे शुचौ देशे स्वाध्यायमधीयानो धार्मिकान् विदधदात्मनि सर्वेन्द्रियाणि संप्रतिष्ठाप्य, अहिंसन् सर्वभूतान्यन्यत्र तीर्थेभ्यः । स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते । न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते ' इति । ब्रह्मलोकश्चात्र न सापेक्षनित्यो विवक्षितो यः कर्मिणां श्रेष्ठं प्रयोजनम्, किंतु परमार्थवस्तु आत्मैव, अस्मिन्नेवाध्याये पूर्वमेतादृशब्रह्मलोकव्याख्यानात् । तद्यथा — 'अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय । नैतं सेतुमहोरात्रे तरतो न जरा न मृत्युर्न शोको न सुकृतं न दुष्कृतम् । सर्वे पाप्मानोऽतो निवर्तन्ते । अपहतपाप्मा ह्येष ब्रह्मलोकः ' इति । यद्यप्यस्मिन् संदर्भे ' तैय एवैतं ब्रह्मलोकं ब्रह्मचर्येणानुविन्दन्ति तेषामेवैष ब्रह्मलोकः ' इत्यनेन ब्रह्मचर्यमेव ईदृग् ब्रह्मलोकसाधनमिति निर्धारणात् गार्हस्थ्यनिवृत्तिर्नियमेनापेक्ष्यते इति वक्तव्यं भवति, तथापि तत्रैव परस्तात् यजनसत्रादीनामपि ब्रह्मचर्यपदार्थतया निर्दिष्टत्वात् गार्हस्थ्यव्यावृत्तिः प्राप्ताऽपि निवार्यते इत्यपि वक्तुं शक्यम् ।

बृहदारण्यके तु पारिव्राज्यम् एषणात्रयसंन्यासरूपं विहितं ब्रह्मात्मसंपत्तये । तद्यथा— ' स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु । य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते । ...... स न साधुना कर्मणा भूयान् । नो एवासाधुना कनीयान् । एष सर्वेश्वरः । ......तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन । एतमेव विदित्वा मुनिर्भवति । एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति । एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति । ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति । या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा । या वित्तैषणा सा लोकैषणा । उभे ह्येते एषणे एव भवतः ' इत्यादिषु वाक्येषु पापपुण्यकरणसाधनमात्मज्ञानं ससंन्यासं विधीयते । यद्यपि यज्ञादीन्यप्यत्रोपदिष्टानि तथापि निवृत्तैषणस्यैवाधिकारं दर्शयत्येषा श्रुतिः ' तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवात्मानं पश्यति । सर्वमात्मानं पश्यति । नैनं पाप्मा तरति । सर्वं पाप्मानं तरति । नैनं पाप्मा तपति । सर्वं पाप्मानं तपति । विपापो विरजोऽविचिकित्सो ब्राह्मणो भवति । एष ब्रह्मलोकः सम्राट् ' इति । पारिव्राज्यविधानं प्राचीनासूपनिषत्सु बृहदारण्यकस्यैव विशेष इत्येवमैतिहासिका मन्वते । नारायणजाबालादीनां संन्यासविधायकोपनिषदां तदपेक्षया आधुनिकत्वाभ्युपगमात् ।

परमानन्दरूपमोक्षसंपत्तिश्च आत्मकामस्याकामहतस्य निष्पापस्य श्रोत्रियस्यैव भवतीति आश्रमकर्मणः साक्षान्मोक्षसंबन्धो भवति । तथा चोक्तम्–' यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतः । अथैष एव परम आनन्दः । एष ब्रह्मलोकः सम्राट् । इति होवाच याज्ञवल्क्यः ' इति ।

काठकोपनिषच्च दुश्चरितनिवृत्तिं शान्तिं समाधिं च विज्ञानसहितमात्मप्राप्तिसाधनं बृहदारण्यकवदेव कथयति । तत्र च साक्षात्कारसाधनन्यूनतापूर्तये परमात्मकृतं वरणमधिकमपि साधनमु-

---

(१) छाउ. ८।१५।१ पृ. ९८४. (२) छाउ. ८।४।१ पृ. ९६३. (३) छाउ. ८।४।३ पृ. ९६४. (४) बृउ. ४।४।२२ पृ. १२४६, ४७. (५) बृउ. ४।४।२३ पृ. १२५५. (६) बृउ. ४।३।३३ पृ. १२१६.

पदिशति ‘[1]नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन । यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥’ इति । समाधिसाधनं च योगमपि विदधाति–‘[2]यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह । बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम् ॥ तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् । अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ ॥’ इति ।

श्वेताश्वतरोपनिषच्च पूर्वोक्तानि साधनानि योगविधियुक्तान्यनूद्य सांख्ययोगं भक्तिं देवप्रसादं च साधनत्वेन परिगणयति––‘[3]तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः’ ‘[4]तपःप्रभावाद्देवप्रसादाच्च ब्रह्म ह श्वेताश्वतरोऽथ विद्वान्’ ‘[5]यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥’ इति । तथाच छान्दोग्ये आश्रमकर्मसहितं बृहदारण्यके संन्यासयोगयुक्तं काठके समाधियोगविशिष्टं श्वेताश्वतरोपनिषदि च देवभक्तिप्रभावितमात्मदर्शनं मोक्षाय भवतीति निश्चीयते ।

उपनिषच्छीलिनस्तु पाश्चात्त्यविद्वांसः एवमाक्षिपन्ति—उपनिषदः परमार्थसत्यपराः नात्मशुद्धिसाधनं परमनीतीत्यपरपर्यायं धर्मं परमार्थप्रधानसाधनतया प्रतिपादयितुमीहन्ते इति । सत्यसाक्षात्कारविवक्षयैवोपनिषदां प्रवृत्तिरिति । उपनिषदो हि बौद्धिकविचारप्रधाना बुद्धिवृद्धिकारिण्यो न व्यपगतकल्मषं सर्वभूतसुहृद्भावं नीत्यन्तरङ्गभूतं प्रधानतात्पर्येणोपदिशन्ति सत्यसाक्षात्कारं परमार्थं मन्वानाः । एष पाश्चात्त्यानामाक्षेपश्च एकमेव प्रमाणमधिष्ठाय समुद्भूतोऽस्ति कौषीतक्युपनिषद्गतम् । तद्यथा– ‘[6]स यो मां विजानीयात्, नास्य केन च कर्मणा लोको मीयते । न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्यया । नास्य पापं चन चकृषो मुखान्नीलं वेतीति ’ इति । अत्र आत्मज्ञस्य पापाचरणेऽपि दोषाभाव उक्तः । अन्यत्र च पुण्यपापोभयतरणमात्मज्ञस्य कथितमिति । एष आक्षेपः उपनिषदुक्तबन्धमोक्षव्यवस्थाकारणविचारविरोधात् पूर्वोक्तप्रमाणैर्निरस्तो भवति । एष आक्षेपश्च काचित्कमापवादिकमुदाहरणमनुरुध्य कुतः औचित्यं न लभते । औत्सर्गिकं विचारप्रवाहमनुसृत्यावधारितः सामान्यनिर्णय एव हि सिद्धान्तपदवीं भजते । किंच उपर्युद्धृतं कौषीतकिवचनं नात्मसाक्षात्कारसाधनचर्चाप्रवाहगतमस्ति, किंतु ज्ञानविध्यनुगते प्रशंसार्थवादे पतति । अन्यच्च, कामाभिभूतस्यैव चेतसः पापप्रवर्तकत्वम्, कामयमानस्य च कामहतस्य नास्ति विशुद्धात्मसाक्षात्कारस्याशेति उपनिषदां निष्कर्षो नापह्नोतुं शक्यते इति दूरत एव पाश्चात्त्यविदुषामाक्षेपः प्रतिक्षिप्तो भवतीति ।

यदेव परमार्थसत्यमात्मपदेन प्रतिपिपादयिषितं तदेवोपनिषत्सु विश्वचैतन्यशक्तिपरेण ब्रह्मपदेनाप्यभिधीयते–– ‘[7]प्रज्ञानं ब्रह्म ’ ‘[8]स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत् ’ ‘[9]एष आत्मेति होवाच । एतदमृतमभयमेतद्ब्रह्मेति । तस्य ह वा एतस्य ब्रह्मणो नाम सत्यमिति’ ‘[10]तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम् । अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः । इत्यनुशासनम् ’ इत्यादिभिर्ब्रह्मात्मत्वप्रतिज्ञानात् ।

ब्रह्मशब्दस्य विश्वचैतन्यशक्तिबोधनपर्यन्तं विचारविकासक्रमः

---

(१) काउ. २।२३ पृ. १४०७, ८. (२) काउ. ६।१०, ११ पृ. १४३६, ३७.
(३) श्वेउ. ६।१३ पृ. १६२३. (४) श्वेउ. ६।२१ पृ. १६२६. (५) श्वेउ. ६।२३ पृ. १६२८.
(६) कौउ. ३।१ पृ. ६५८. (७) ऐआ. २।६।१।३ पृ. ५९४. (८) ऐआ. २।४।३।१३ पृ. ५८६.
(९) छाउ. ८।३।४ पृ. ९६१. (१०) बृउ. २।५।१९ पृ. ११११,१२.

ब्रह्मपदस्य च नपुंसकलिङ्गस्य विश्वचैतन्याद्वयशक्तिबोधकतापर्यन्तं परिणतिरुपनिषत्पूर्वाथर्वणसूक्तेषु तैत्तिरीयादिब्राह्मणेषु च निर्दिष्टोपलभ्यते। अद्वितीयविश्वशक्तिपराणि ब्रह्मसूक्तानि चत्वारि शौनकीयाथर्वसंहितायां पठ्यन्ते—[1]ब्रह्मपुराख्यशरीररचनान्वेषणपरम्, विश्व[2]शरीरिस्कम्भात्मकब्रह्मपरम्, ज्ये[3]ष्ठब्रह्मसूक्तम्, पु[4]रुषब्रह्मसूक्तं चेति। तत्र हि प्रश्नपूर्वकं ब्रह्मसिद्धान्तो व्यवस्थापितः—'[5]केनेयं भूमिर्विहिता केन द्यौरुत्तरा हिता। केनेदमूर्ध्वं तिर्यक्चान्तरिक्षं व्यचो हितम् ॥ ब्रह्मणा भूमिर्विहिता ब्रह्म द्यौरुत्तरा हिता। ब्रह्मेदमूर्ध्वं तिर्यक्चान्तरिक्षं व्यचो हितम् ॥' इति। सर्वाधारं स्कम्भं वर्णयित्वा तस्मै विश्वरूपब्रह्मत्वेन नमस्करोति—'[6]यस्य भूमिः प्रमाऽन्तरिक्षमुतोदरम्। दिवं यश्चक्रे मूर्धानं तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः ॥' इत्यादि। ब्रह्मण आत्मस्थता च दर्शयति—'[7]पुण्डरीकं नवद्वारं त्रिभिर्गुणेभिरावृतम्। तस्मिन् यद्यक्षमात्मन्वत्तद्वै ब्रह्मविदो विदुः ॥' इति। विशेषतश्च पैप्पलादाथर्वसंहितायां पठितस्य [8]ब्रह्मसूक्तस्य 'ब्रह्म दासा ब्रह्म दाशा ब्रह्मेमे कितवा उत। स्त्रीपुंसौ ब्रह्मणो जातौ स्त्रियो ब्रह्मोत वा पुमान् ॥' इत्येतं मन्त्रमभिप्रेत्य '[9]अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके' इत्येतद्ब्रह्मसूत्रं बादरायणेन प्रणीतमिति तदीयशांकररामानुजीयभाष्याभ्यां परिज्ञायते। तैत्तिरीयब्राह्मणमपि एतद्ब्रह्मसूक्तानुसारिणं ब्रह्मपदार्थं वर्णयति—'[10]ब्रह्म विश्वमिदं जगत्' 'ब्रह्मैव भूतानां ज्येष्ठम्' इत्येवंप्रकारेण। तत्रैव च '[11]किंस्विद्वनं क उ स वृक्ष आसीत्, यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः। मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु तत्, यदध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन् ॥' इति ऋग्वेदस्यास्यवामीयसूक्तोत्थापितं प्रश्नं पाठभेदेनोपन्यस्य ब्रह्मवादपरमुत्तरं प्रोक्तम्—'ब्रह्म वनं ब्रह्म उ वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः। मनीषिणो मनसा विब्रवीमि वः ब्रह्माध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन् ॥' इति। शतपथब्राह्मणेऽपि '[12]सत्यं ब्रह्मेत्युपासीत' इत्येवमादिशाण्डिल्यविद्या प्रतिपादिता। सृष्टिरप्यस्मिन् ब्राह्मणे नपुंसकलिङ्गब्रह्मपदाभिधेयात्तत्त्वात् प्रतिपादिता—'[13]ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्। तद्देवानसृजत' इत्यादि। तत्रैव नामरूपात्मकत्वं ब्रह्मणः कथयित्वा देवानाममृतत्वप्राप्तिः ब्रह्मनिमित्ता कथिता। गोपथब्राह्मणेऽपि एवमेव सृष्ट्यादिभूतं ब्रह्म वर्णितम्—'[14]ओं ब्रह्म ह वा इदमग्र आसीत् स्वयं त्वेकमेव' इति।

नपुंसकलिङ्गं ब्रह्मपदं ऋग्वेदमारभ्य शतपथब्राह्मणपर्यन्तं विश्वचैतन्यशक्तिरूपेऽर्थे पुल्लिङ्गब्रह्मपदव्यवधानमन्तरेणैव परिणतमैतिहासिकपरंपरयेत्येवं निश्चिनुमः। तथाहि—पवित्रसामर्थ्यशालि स्तोत्रमित्यर्थे ब्रह्मपदं प्रयुज्यमानमुपलभ्यते बहुवारम्। स्तोत्रेण हि स्तूयमानेन स्वर्गभागिनो देवाः मर्त्यलोके निवसन्तं यजमानं प्रति यज्ञे संनिहिता भवन्ति स्तोत्रबलप्रभाविताः। देवेभ्य उत्साहप्रदानेन स्तोत्रं भक्तानुग्रहार्थं तान् प्रवर्तयति, युद्धे विजिगीषवे यजमानाय शौर्योत्तेजनेन साहाय्यकरणे देवान्

---

(१) असं. १०।२ पृ. २४४-४६. (२) असं. १०।७ पृ. २४६-४८. (३) असं. १०।८ पृ. २४८-५१. (४) असं. ११।१० पृ. ३०७-१३. (५) असं. १०।२।२४, २५ पृ. २४५. (६) असं. १०।७।३२ पृ. २४८. (७) असं. १०।८।४३ पृ. २५१. (८) पैसं. ८।९. पृ. २५१, ५२. (९) ब्रसू. २।३।४३. (१०) तैब्रा. २।८।८।९ पृ. २५८, ५९. (११) तैब्रा. २।८।९।६ पृ. २५९. (१२) शब्रा. १०।६।३ पृ. २६१. (१३) शब्रा. ११।२।३।१-६ पृ. १०१, २. (१४) गोब्रा. १।१।१ पृ. ३०३.

स्तोत्रमेव प्रवर्तयति, शत्रून् रोगान् पापानि च परिभवत् स्तोत्रं भक्तं रक्षति, इत्येवंविधं ब्रह्मपदाभिधेयस्य स्तोत्रस्य सामर्थ्यं ऋग्वेदे पदेपदे वर्ण्यते ।

ब्रह्मपदं बृहिधातोर्व्युत्पन्नं वृद्धिकरशक्त्यर्थकं भवति । अस्मादेवार्थात् महिमेत्येष अर्थस्तस्य पर्यवसितः । देवमहिमपराणि स्तोत्राण्यपि परंपरया ब्रह्मपदभागीनि ऋग्वेदकाले जातानि । प्रतिपाद्यपरं पदं प्रतिपादकवाक्यपरमपि भवतीति प्रसिद्धं लोके । बृहिधातुना निष्पन्नमर्थमनुसंधायैव ऋग्वेदे स्तोत्रं ब्रह्मशब्दबोधितं देवानां वृद्धिकरं पोषकं च देवेभ्यः सामर्थ्यप्रदं च इत्येवं वर्णनं क्रियमाणं सम्यगुपपादयितुं शक्यते । ऋषिर्हि गौतमः इन्द्रं संबोध्य वदति— '[1]ब्रह्मा चकार वर्धनम्' इति । ब्रह्मा स्तोता वर्धनं तव वृद्धिकरं स्तोत्रं चकार अनेन सूक्तेन कृतवानित्यर्थः । इन्द्राग्निसोमोषोवरुणमित्ररुद्राश्विब्रह्मणस्पत्यादीनां ब्रह्माख्यं स्तोत्रं वर्धनं भवति इत्येवं वर्णयन्त्यः [2]ऋचः स्वयमेव जिज्ञासुभिर्द्रष्टव्याः । इन्द्रस्य अश्वाश्च रथवहनकर्मणि स्तोत्रप्रेरिताः प्रवर्तन्ते इति '[3]ब्रह्मयुजः' इति विशेषणेन ते विशेष्यन्ते । इन्द्रो हि '[4]ब्रह्मजूतस्तन्वा वावृधानः' द्यावापृथिव्यौ व्याप्नोति । मन्त्रसामर्थ्यादेव स '[5]रूपंरूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तन्वं परि स्वाम्' । ब्रह्मणस्पतेः पराक्रमकारणं शौर्यं ब्रह्ममूलकमित्युच्यते—'[6]तद्देवानां देवतमाय कर्त्वमश्रथ्नन् दृळ्हाव्रदन्त वीळिता । उद्गा आजदभिनद् ब्रह्मणा वलमगूहत्तमो व्यचक्षयत् स्वः ॥' देवानां इन्द्रादीनां मध्ये देवतमाय अतिशयेन दानादिगुणयुक्ताय, षष्ठ्यर्थे चतुर्थी, ईदृशस्य ब्रह्मणस्पतेः, तत् कर्त्वं कर्म, किम्, दृळ्हा दृढानि पर्वतादीनि, अश्रथ्नन् श्रथितानि विश्लिष्टान्यभवन्, तथा वीळिता वीळितानि दृढीकृतानि वृक्षादीनि, अव्रदन्त मृदून्यभवन्, गाः उदाजत् देवान् प्रति उदगमयत्, तथा ब्रह्मणा आत्मीयेन मन्त्रेण, वलं असुरं, अभिनत् मन्त्रसामर्थ्येनाभैत्सीत्, तमः ध्वान्तं, अगूहत् अदृश्यमकरोत्, स्वः आदित्यं, व्यचक्षयत् अदर्शयत् इत्यर्थः—इति । एतैः प्रमाणैः ब्रह्मपदप्रतिपाद्यं स्तोत्रं देवानामपि बलप्रदानेन पोषणेन च महिमकरमित्येषोऽभिप्रायः ऋग्वेदे ब्रह्मपदसंदर्भे भूय उपलभ्यते । ततश्च ऋग्वेदे देवेभ्योऽप्यधिकमहिमशालिनी स्तोत्रशक्तिः ब्रह्मपदेन बुध्यमाना औपनिषदब्रह्मपदार्थबीजभावं दधातीति निश्चयः कर्तुं शक्यते ।

पवित्रशक्तिमत्स्तोत्रपरं ब्रह्मपदं वेदवाचकमपि ऋग्वेद एव अभवत्, वेदव्रतचारिणः प्रथमाश्रमिणः ब्रह्मचारिपदेन निर्देशात् '[7]ब्रह्मचारी चरति' इति । स्तोत्रपरस्य वेदपरत्वपर्यवसानं तु स्तोत्राणां वेदत्वादुपपद्यते । ऋग्वेदगतं देवमहिमकारिस्तोत्रपरं ब्रह्मपदं मनसि निधाय [8]ब्रह्मचारिसूक्तम् अथर्ववेदे पठितं ब्रह्मचारिणो विश्वधारणसामर्थ्यं विस्तरेण स्तौति । तत्र ह्युक्तम्—'[9]पृथक् सर्वे प्राजापत्याः प्राणानात्मसु बिभ्रति । तान् सर्वान् ब्रह्म रक्षति ब्रह्मचारिण्याभृतम् ॥' इति । तत्रैव चाग्रे ब्रह्मचारी सर्वदेवाश्रय इति वर्ण्यते—'[10]ब्रह्मचारी ब्रह्म भ्राजद्बिभर्ति तस्मिन् देवा अधि विश्वे समोताः' इति । वेदात्मकस्य शब्दब्रह्मणः सर्वदेवाश्रयत्वं ऋग्वेदे वर्ण्यमानं दृश्यते—'[11]ऋचो

---

(१) ऋसं. १।८०।१. (२) ऋसं. १।९३।६; १।१२४।१३; २।१९।१; २।३९।८; ३।३२।२; ३।३४।१; ३।५१।१२; ५।७३।१०; ६।२०।३; ६।२३।५,६; १०।५।४. (३) ऋसं. १।८२।६; १।८४।३; ३।३५।४; ८।१।२४. (४) ऋसं. ३।३४।१. (५) ऋसं. ३।५३।८ पृ. ५२. (६) ऋसं. २।२४।३ पृ. १९१. (७) ऋसं. १०।१०९।५. (८) असं. ११।७ पृ. ४२१–२६. (९) असं. ११।७।२२ पृ. ४२५. (१०) असं. ११।७।२४ पृ. ४२५. (११) ऋसं. १।१६४।३९ पृ. २२३.

अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः ' इति । अत्र ऋगक्षरमेव परमं व्योम सर्वदेवानामधिष्ठानमित्यभिहितम् । ब्रह्मपदं वेदपरमिति ब्राह्मणेषु साक्षात् निर्दिश्यमानं पश्यामः, यथा—'[1]ऋग्भ्यो जातां सर्वशो मूर्तिमाहुः । सर्वा गतिर्याजुषी हैव शश्वत् । सर्वं तेजः सामरूप्यं ह शश्वत् । सर्वं हेदं ब्रह्मणा हैव सृष्टम् ॥' '[2]ततो ब्रह्मैव प्रथममसृज्यत त्रय्येव विद्या ' '[3]सप्ताक्षरं वै ब्रह्म, ऋगित्येकमक्षरम्, यजुरिति द्वे, सामेति द्वे, अथ यदतोऽन्यद् ब्रह्मैव तत् ' इति । अत एव ब्रह्मयज्ञशब्देन वेदपठनं [4]शतपथब्राह्मणे विहितमस्ति । वेदस्य च विश्वशक्तिरूपत्वमुपर्युद्धृततैत्तिरीय-ब्राह्मणेऽप्यवधृतमस्तीत्यनुसंधेयम् ।

देवधारकशक्तिमत् वेदशब्दात्मकं ब्रह्म सूक्ष्मकल्पनया विश्वचैतन्यशक्तिरूपेणावधृतमुपनिषत्पूर्ववेदेष्विति विचारपरिणतिक्रम उपपद्यते । अत एव ब्रह्मपराणि अथर्ववेदसूक्तानि औपनिषद-ब्रह्मविचारप्रस्तावनामारचयन्तीति संबन्धो निश्चयगोचरो भवति । परमार्थवस्तुबोधकात्मपदसमानार्थता तु ब्रह्मपदस्य उपनिषद्भिरेव विस्पष्टतयाऽङ्गीकृता । आत्मपदेन हि परमार्थवस्तुबोधनम् उपनिषद्भिरेव प्रथममुपक्रान्तमिति । विश्वचैतन्यशक्तिर्ब्रह्म परमार्थवस्तुरूप आत्मा इत्युभयपदयोः संगमनमेकार्थे उपनिषत्स्वेव संभवति । ततः पूर्वमात्मपदस्य क्वचिदेव परमार्थपरतया व्यवहरणात् ।

ब्रह्मात्मत्वनिश्चयनेन वेदान्तैर्देवदास्यान्मोचितः पुरुषः स्वातन्त्र्यस्य परमं महिमानं प्रापितः '[5]ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्, तदात्मानमेवावेत् । अहं ब्रह्मास्मीति । ......तदिदमप्येतर्हि य एवं वेद, अहं ब्रह्मास्मीति, स इदं सर्वं भवति । तस्य ह न देवाश्चन अभूत्या ईशते ' इति ।

एवं पुरुषप्राणात्मब्रह्मपदानामैतिहासिकप्रणाल्या प्रतिपाद्यार्थविकासक्रमोऽयमुपपादितो दार्शनिकतत्त्वेतिहासस्य भागभूतो विचारविकासाय भवेदिति निवेद्य विरम्यते ।

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

---

(१) तैब्रा. ३।१२।९।१,२ पृ. ४९३. (२) शब्रा. ६।१।१।१० पृ. २९३. (३) शब्रा. १०।२।४।६. (४) शब्रा. ११।५।७. (५) बृउ. १।४।१० पृ. १०२९, ३०.

धर्मकोश– उपनिषत्काण्ड
प्रस्तावना

योगातून उत्पन्न झालेल्या आत्मधर्मामुळे अन्त:करण शांत झालेल्या, जैमिनीच्या तंत्राला जाणून सिद्ध झालेल्या, धन्य, बुद्धिमान, मोक्षलक्ष्मीला धारण करणाऱ्या त्या केवळ प्राज्ञाचार्याला मी वंदन करतो.।।१।।

ब्राह्मणग्रंथांसह चारही वेदांमधील मंत्रांचे अवलोकन करून, त्यांच्या अर्थाचे ऐतिहासिक पद्धतीने अध्यात्मदृष्टीने ध्यान करून, ब्रह्म या सनातन पदावर मूलग्राही दृष्टीने जी उपनिषद् विद्या दिसली ती परमार्थ धर्माला जाणणाऱ्या विद्वानांच्या, सज्जनांच्या आनंदासाठी प्रस्तुत करीत आहे.।।२।।

विचारांच्या विकासाचा ऐतिहासिक प्रवाह, तत्त्व आणि प्रज्ञाविवृद्धीसाठी माणसांनी शोधलाच पाहिजे।।३।।

वेदांचे चिन्तन करून ऐतिहासिक मार्गाचा अवलंब करून पुरुष, प्राण, आत्मा, ब्रह्म यांच्याबद्दल समीक्षा–निर्णय येथे केला आहे।।४।।

ऐतिहासिक संबंधामुळे या चार गोष्टी भिन्न आहेत. त्यामागे जी कल्पना, उभी आहे, कल्पनेतून ते निर्माण झाले आहेत हा भेद वेदान्तात दूर होतो।।५।।

विवेकाने वेदांना आणि वेदान्ताला एकत्र आणून, चित्तशुद्धीसाठी ह्या आत्मदर्शनाचे चिंतन केले आहे।।६।।

धर्मकोशाने परमार्थ विषयात संग्रहित करायचं ठरवलेल्या उपनिषद–खंडाचे चार भाग होणे अपेक्षित आहे. मंत्र, ब्राह्मण, आरण्यक या उपनिषदांपूर्वीच्या वैदिक वाङ्मयाचा जो भाग–जे अंश उपनिषदांच्या अर्थाचे द्योतक, त्या अर्थाशी संबद्ध असतील, त्याचा संग्रह पहिला भागात केला जाईल– कधी ते अंश, संदर्भ साक्षात किंवा परंपरेनेही संबद्ध असतील. उपनिषदांमध्ये पुरुषरूपाने, आत्मा म्हणून, ब्रह्मरूपाने किंवा परमेश्वर नावाने जो अर्थ अभिप्रेत आहे, तशा अर्थाच्या मंत्र आणि ब्राह्मण ग्रंथांमधील वचनांचा संग्रह येथे केला आहे. तसेच अग्नि, इन्द्र, वरुण, सविता, ब्रह्मणस्पति, विश्वकर्मा, प्राजपत्य आदि देवतांबद्दलच्या वाक्यांचा परमेश्वराला उद्देशून असलेल्या वेदवचनांच्या मोठ्या राशीचा समावेश येथे केला आहे. जी मन्त्र आणि ब्राह्मण ग्रंथांमधील वाक्ये सृष्टि, परलोकगति, शरीर–प्राण–वाणी–मन आदि शरीरसंबद्ध गोष्टी, कल्याणाचे स्वरूप तसेच सत्य–तप–यज्ञ–श्रद्धा–स्वाध्याय इ. धर्माची रहस्ये, ओंकार इत्यादींचे

प्रतिपादन करीत असतील ती विषयवार येथे एकत्र केली आहेत. म्हणून या प्रथमभागाचे यथार्थ नाव 'मन्त्रब्राह्मणोपनिषद्- खंड' असे आहे.

दुसऱ्या आणि तिसऱ्या भागात प्राचीन उपनिषदांचा समावेश आहे. त्या उपनिषदांवर श्रीमद्शंकराचार्यांचे भाष्य आहे. याच उपनिषदांमधील वाक्ये शंकर, भास्कर, रामानुज, निम्बार्क, आनंदतीर्थ, श्रीकंठ, श्रीकर, वल्लभ, विज्ञानभिक्षु आणि बलदेव या आचार्यांनी आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यात सूत्र-अधिकरण यांच्या संदर्भात उद्धृत केली आहेत. ती मुख्य उपनिषदें ही आहेत-

ऐतरेयोपनिषत् द्वितीयतृतीयारण्यकरूप केवलात्मषट्कम् नव्हे, कौषीतक्युपनिषत्, तैत्तिरीयोपनिषत्, छान्दोग्योपनिषत्, बृहदारण्यकोपनिषत्, ईशोपनिषत्, तलवकार- ब्राह्मणोपनिषत्- केनोपनिषदासह, काठकोपनिषत्, मुण्डकोपनिषत्, प्रश्नोपनिषत्, माण्डुक्योपनिषत्, शिवसंकल्पोपनिषत्, श्वेताश्वतरोपनिषत्, महानारायणोपनिषत्, जाबालोपनिषत्, मैत्रायण्युपनिषत्, कैवल्योपनिषत्, अथर्वशिरउपनिषत्, अथर्वशिखोपनिषत् अशी एकूण २९ उपनिषदे विचारात घेतली आहेत.

यांच्यापैकी मांडुक्य, शिवसंकल्प किंवा मैत्रायणी उपनिषद् यांचा उल्लेख कोणाही आचार्याने ब्रह्मसूत्रभाष्यात केलेला नाही. पण माण्डूक्य उपनिषदावर श्रीमद्शंकराचार्य यांचे भाष्य आहे. शिवसंकल्प हे वाजसनेयी संहितेत, ऋग्वेदाच्या खिलसूक्तात तसेच अन्य वैदिकसंहितांमध्ये अंशत: उपलब्ध आहे. मैत्रायणी- उपनिषदाला अर्वाचीन पाश्चात्य विद्वान प्राचीन म्हणतात, म्हणून यांचा समावेश येथे केला आहे. ग्रंथ अवाढव्य विस्ताराचा होईल या भीतीने उपलब्ध असलेल्या सुमारे २०० हून अधिक उपनिषदांचा इथे विचार, समावेश केला नाही. चवथ्या भागात आधीच्या तीन भागातील उद्धृत वचनांचा कोश, तेथे आलेल्या विशेष शब्दांचा, इंग्रजी प्रतिशब्द-विवेचनासह कोश, तेथे योजलेल्या विशेष विषयांचा कोश ही सर्व सामग्री अकारादि क्रमाने तेथे मांडण्यात आली आहे.

आधुनिक ऐतिहासिक पद्धती वापरून पहिल्या भागात मन्त्रब्राह्मण- उपनिषदांतून संहितांमधून तसेच ब्राह्मण-ग्रंथांमधून वचने उद्धृत केली आहेत. संहिता, ब्राह्मण-ग्रंथ यांचा ऐतिहासिकपणे स्वीकारलेला अनुक्रम असा आहे. **ऋग्वेद, अथर्ववेद, तैत्तिरीयसंहिता काठकसंहिता, मैत्रायणीयसंहिता, वाजसनेयिसंहिता, ऐतरेयब्राह्मण, शाङ्खायनब्राह्मण, ताण्ड्यब्राह्मण, जैमिनीयब्राह्मण, तैत्तिरीयब्राह्मण, कठब्राह्मण, शतपथब्राह्मण, षड्विंशब्राह्मण, सामविधानब्राह्मण, गोपथब्राह्मण, ऐतरेयारण्यक, शाङ्खायनारण्यक,**

तैत्तिरीयारण्यक.

येथे सामसंहितेचा आणि कपिष्ठलसंहितेचा निर्देश केला नाही. कारण त्या संहितांमधील वचने उद्‌धृत केलेली नाहीत. अथर्ववेद म्हणताना त्याच्या शौनक आणि पैप्पलाद या दोन्ही शाखा अपेक्षित आहेत. तैत्तिरीयसंहितेपूर्वी अथर्ववेदाचा उल्लेख केला आहे. कारण यजुर्वेदाच्या सर्व संहितांमध्ये अथर्ववेदातील खूप मंत्रांचा उद्धार केला आहे. यजुर्वेद संहितांमध्ये ऋग्वेदातील मंत्रांचा उद्धार आहे तसा तो अथर्ववेदीय मन्त्रांचाही मोठ्या प्रमाणावर आहे. जैमिनीय आणि शतपथ यांचा कालक्रम निश्चित करता आला नाही म्हणून त्याचा निर्देश क्रमवारीने केला नाही.

उपनिषदांमध्ये सविस्तरपणे प्रकट झालेल्या तत्त्वविस्ताराचे ऐतिहासिक दृष्टीने पूर्वरूप मूळ उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्‌मयात कसे आढळते ते दाखवून देण्यासाठी पहिला भाग रचला आहे. जी तत्त्वे, सूत्रे उपनिषदांमध्ये प्रकट झाली, परिपक्व झाली, त्यांचे बीज, प्रक्रियेने अंकुर फुटणे या प्रकारे पूर्वसिद्धता वैदिक ग्रंथसंभारात झाली होते हे पटवून देण्यासाठी पहिला भाग निर्माण झाला आहे. वास्तविक सर्वच वेद उपनिषदोक्त दर्शनाचा निरपवादपणे कारणरूप आहे असे जाणणे/मानणे शक्य आहे. येथे त्याच वचनांचा परामर्श केला आहे. जी फार विचार न करता उघडउघड उपनिषदांच्या अर्थाचे मूळकारण आहेत, असा निश्चय करता येतो. विचाराच्या विकासाच्या ऐतिहासिक परंपरेला जाणून घेऊन मिळवलेला प्रगत विचाराचा उपयोग दार्शनिक विचारवृद्धीसाठी उपयोगी ठरेल-ठरावा हे प्रथम भागाचे प्रयोजन आहे.

अध्यात्माचे दर्शन घडवण्यासाठी हा उपक्रम असल्यामुळे त्या त्या विषयाला अनुसरून उद्‌धृत केलेल्या वचनांमध्ये त्या वचनांच्या अध्यात्मदृष्ट्या तात्पर्याबद्दल विद्वानांमध्ये मतभिन्नतेला भरपूरच वाव आहे. मतभिन्नता कशी कमी करता येईल, त्यात सामंजस्य कसं निर्माण करता येईल, याचा विचार आम्ही केला आहे. ऋग्वेदातील सूक्ते उद्‌धृत करताना सायणभाष्याचा आधार घेऊन मतभिन्नता येऊ नये अशी व्यवस्था-अपेक्षा आम्ही केली आहे. आम्ही उद्‌धृत केलेल्या वचनांमुळेही मतभिन्नता-वेगळी विचारसरणी निर्माण होऊ शकेल हे आम्हाला मान्य आहे.

वेगवेगळ्या विषयांनुसार संहिता, ब्राह्मण इत्यादींमधील सर्व वचने क्रमाने उद्‌धृत केली आहेत. विषयांचा क्रम असा आहे- आदि देवतारूप परमात्मा, सृष्टि, शारीरिक विश्व, जीवनाची गति, धर्मतत्त्व, श्रेयाचे स्वरूप आणि प्रणव.

वाय १८२-२१

संहितेमध्ये आणि ब्राह्मणांमध्ये या वाक्यांमध्ये अग्नि इत्यादी देवतांचे सर्वेश्वरत्व, सर्वात्मत्व, सर्वदेवतारूपत्व व्यक्त केले आहे, त्यांचाच समावेश प्रथमविशेष विभागात केला आहे. अग्नि इत्यादींच्या वर्णनाची इतर वचने येथे विचारात घेतलेली नाहीत. पृथिवी आदि-सृष्टीच्या निर्मितीबद्दल मंत्र जसे उपनिषदात आढळतात, तसेच ते संहिता-ब्राह्मण इ. ग्रंथांमध्येही येतात. त्यांचे संकलन येथे केले आहे. मन, प्राण, इन्द्रिये इत्यादींसह असलेल्या शरीराचे वर्णन वेदांत अनेक ठिकाणी येते. ती वर्णने आणि मन, प्राण इत्यादींचे विभिन्नत्व सांगणारी वचने तिसऱ्या भागात एकत्र केली आहेत. जीवाच्या गतीचा संक्षेपाने आणि विस्तारानेही वेदांत आलेला विचार येथे समाविष्ट आहे. उपनिषदांपेक्षा वेगळा सर्वच वेद धर्मच सांगणारा आहे पण जो वेदांश, वेदभाग धर्मतत्त्वाची चर्चा करतो तेवढ्याचाच समावेश येथे केला आहे. वेदांचा श्रेयाचे स्वरूप सांगणारा भाग येथे केवळ दिशा दाखवण्यापुरता उद्धृत केला आहे, पूर्णपणे नव्हे. प्रणवाचा उपनिषदांना अभिप्रेत अर्थ जेथे आढळतो तेवढाच भाग येथे दिला आहे, हे विद्वानांच्या सहज लक्षात येईल, ते त्यांच्यापासून लपून राहण्यासारखे नाही.

कर्मविद्ययो: समुच्चयविकल्पचिन्तनेन कर्मकाण्डज्ञानकाण्डयोरैतिहासिका संगति: - कर्म आणि ज्ञान यांचे एकत्र आणि विभक्तपणे चिन्तन करून कर्मकाण्ड आणि ज्ञानकाण्ड यांच्यात घडवून आणलेली ऐतिहासिक संगती-समन्वय.

उपनिषदांचे रहस्य, त्यांच्या तत्त्वांचा परिपूर्णतेने बोध होण्यासाठी पूर्वीच्या आचार्यांनी उपनिषदांवर केलेल्या भाष्यांनंतर पुन्हा नव्या काळात नव्या ऐतिहासिक पद्धतीने पुन: भाष्य करणे आवश्यक आहे. ऐतिहासिक पद्धतीच्या जोरावर केलेलं चिंतन हे वैदिक कर्मविद्येला-कर्मकाण्डाला, त्यातील प्रतिपादित अर्थांची, उपनिषदातील ब्रह्मविद्येशी, त्यातील विचारांशी असलेली सुसंगतता आणि विचारांच्या क्रमाक्रमाने होत जाणाऱ्या विकासाला प्रदर्शित करते. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की ही ऐतिहासिक पद्धत मीमांसापद्धतीला निरर्थक ठरवत किंवा मानत नाही. एकाच वेदाचा दोन्ही पद्धतींनी स्वतंत्रपणे अर्थ लावणे शक्य आहे हे दोन्ही पद्धतींच्या अभ्यास करणाऱ्यांनी लक्षात घ्यायला हवं.

वैदिक कर्मकांडात कर्माशी संबंद्ध असलेल्या उपासना 'वेदन-जाणणे- या क्रियापदाच्या उपयोगासह बऱ्याच वेळा- सांगितलेल्या असतात. खरोखर त्याच उपनिषदांचे, ऐतिहासिक कारण असावे असं मानायला खूप वाव आहे.

हे सर्व वेदवेत्त्यांना मान्य आहे की कर्मकांडाचे अंग असलेल्य, कर्मकांडासह समांतर, त्याला प्रमुखता असणाऱ्या, कर्माला पर्याय असलेल्या उपासना उपनिषदांमध्येही तशाच आढळतात. विद्येचा एक पर्यायी शब्द उपासना हा आहे हे **'यदेव विद्यया करोति'**(छांदोग्य १।१।१०)– जाणीवपूर्वक जो ते कर्म करतो. इत्यादी वाक्यांमधून आचार्यांनी विवेचिले आहे. कर्माचे स्थान घेणाऱ्या, कर्माचा विकल्प/पर्याय ठरणाऱ्या, कर्माचा भाग असलेल्या उपासना, मनातील जाणिवेच्या स्वरूपाच्या असतात हे तैत्तिरीय संहिता आणि ब्राह्मणग्रंथामध्ये दिसून येते. कर्माला पर्याय म्हणून येणाऱ्या वचनांचं उदाहरण पहा– **सर्वं पाप्मानं तरति, तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेद'** (तैत्तिरीय संहिता ५।३।१२।१,२) – जो हे जाणून अश्वमेध यज्ञ करतो तो सर्व पापांपासून मुक्त होतो. ब्रह्महत्येचे पाप तरून जातो– त्यातून मुक्त होतो. सर्व कर्माला उद्देशून कर्माचा भाग म्हणून आचरणाचे उदाहरण हे आहे– **'एष वै देवयान: पन्था यद्दर्शपूर्णमासौ, य एवं विद्वान् दर्शपूर्णमासौ यजते, यो देवयान: पन्थास्तं समारोहति'** (तैत्तिरीयसंहिता २।५।६।२) – दर्श आणि पूर्णमास यज्ञ म्हणजेच देवयान पंथ. जो विद्वान दर्शपूर्णमास यज्ञ करतो तो देवयान पंथावर आरूढ होतो. **'इन्द्रस्य वा एषा यज्ञिया तनूर्यद्यज्ञ: तामेव तद्यजन्ति, य एवं वेदोपैनं यज्ञो नमति।** (तैत्तिरीय संहिता ३।३।७।३,४) यज्ञ हीच इंद्राची यज्ञीय तनु आहे. हे जाणून जे यज्ञ करतात त्यांना यज्ञ नमस्कार करतो. कर्माच्या एका भागाला उद्देशून कर्माचे अंग म्हणून आचरणाचे हे उदाहरण आहे– **यो वै गायत्रीं ज्योति:पक्षां वेद, ज्योतिषाभासा सुवर्गं लोकमेति।** (तैत्तिरीयसंहिता ७।२।९।२) जो गायत्रीला प्रकाशमान मानतो तो ज्योतीच्या तेजाने स्वर्गलोकाला जातो. कर्माच्या जागी अनुकल्पाची योजनाही करता येते– **'तस्माद्यस्यैवं विदुष:। उतैकाहमुत द्व्यहं न जुह्वति। हुतमेवास्य भवति। असौ ह्यादित्योऽग्निहोत्रम्'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण, २।१।६।५). म्हणून तो असे जाणणारा एकदिवसाचा वा दोन दिवसाचा यज्ञ करीत नाही. (तरी) त्याने यज्ञ केल्याप्रमाणे होते. हा आदित्य हेच अग्निहोत्र आहे.

उपासना कर्माला बल देणारी, कर्मातील दोषाचा नाश करणारी, जप अंग असणारी अशी **'एतौ (सोमबृहस्पती) ह वा अस्य सर्वस्य प्रसवस्येशाते यदिदं किं च।' ... कृतमस्य कृतं भवति, नास्याकृतं कृतं भवति, य एवं वेद' इति।** (ऐतरेय ब्राह्मण १०।६) हे सोम आणि बृहस्पतीचे या निर्माण झालेल्या सर्व सृष्टीचे अधिपति आहेत. त्याने केलेलं हे केलेलं होतंच पण त्याने न केलेलंही

केलेलं होतं जो हे जाणतो.

(उपासना) कर्माला मदत करणारी, कर्माशिवायच केलेली असते. **'स एवं विद्वान् छन्दोमयो, देवतामयो ब्रह्ममयोऽमृतमयः संभूय देवता अप्येति। य एवं वेद, यो वै तद्वेद, यथा छन्दोमयो, देवतामयो ब्रह्ममयोऽमृतमयः संभूय देवता अप्येति तत्सुविदितमित्यध्यात्मम्। अथाधिदैवतम्' इत्यादि।** (ऐतरेय ब्राह्मण १०.८)

अर्थ - तो विद्वान छंदोमय, देवतामय, ब्रह्ममय, अमृतमय होऊन देवता होतो, जो हे असे जाणतो तोही तसाच छंद-देवता-ब्रह्म-अमृतमय, देवता होतो हे सुप्रसिद्ध आहे हेच अध्यात्म.

कर्माचा पर्याय म्हणून सांगितलेले कर्म न करताही किंवा कर्माचा अंश असलेल्या ज्ञानात्मक उपासनेच्या रूपाने प्रथम उपनिषदांचे मूळ मानावे असे ज्ञान उत्पन्न होते. अग्निचयन, महदुक्थ, महाव्रत, अश्वमेध इत्यादी यज्ञांचे विधान करणाऱ्या श्रुतींमधूनही उपनिषदोक्त ज्ञानाचे मूळ समजून येते.

कर्माचा अंश असलेली, कर्माचा पर्याय अशी, कर्माच्या अंशाला विषयभूत अशा अनेक विद्यांचा संदर्भ उपनिषदांमध्ये येतो. वैश्वानरविद्येबद्दल छांदोग्यात म्हटलंय- **य एतदेवं विद्वान् अग्निहोत्रं जुह्वोति।** (छांदोग्य उप. ५।२४।२) असे जाणणारा जो विद्वान् अग्निहोत्राचे यजन करतो. येथे प्राणरूपी अग्निहोत्राची विद्या सांगितली आहे. कर्मांची अंशभूत अशीही अनेक ज्ञानवाचक विधाने आढळतात- **ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत** (छांदोग्य उप.१।१।१) ओम् या अक्षराची (ब्रह्माची) उद्गीथरूपाने उपासना करावी. **'तेनोभौ कुरुते। यश्चैतदेवं वेद यश्च न वेद'**(छांदोग्य उप.१।१।१०) ही वचने नित्यकर्मांपुरती मर्यादित नाहीत. ज्ञानी आणि तसं न जाणणारे दोघांनाही कर्म करण्याचा अधिकार- अनुज्ञा-दिल्याचे दिसते. अशाप्रकारे ज्ञानपूर्वक व ज्ञानाशिवाय केलेल्या कर्माश्रित उपासनेचं फळ वेगळं सांगितलं आहे. ते असं **'नाना तु विद्या चाविद्या च। यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति।'** ज्ञान आणि अज्ञान या दोन वेगळ्या गोष्टी आहेत. जे कार्य-उपासना- श्रद्धासहित ज्ञानपूर्वक केली जाते त्याचे फळ अधिक तेजस्वी असतं, पुरुषविद्या, दहरविद्या, पञ्चाग्निविद्या, उपकोसलविद्या, अश्वमेधविद्या या स्वरूपात उपनिषदांमध्ये कर्माच्या तुलनेने विद्येचे, ज्ञानाचं महत्त्व अधिक असल्याचे, ते कर्माचं अंग नसल्याचं वर्णन येतं.

दर्श-पूर्णमास, सोमयाग इत्यादि कर्मांनी जो गोष्ट लक्षात येत नाही ती गोष्ट अग्निचयन, महाव्रत इत्यादि कर्मांचा चांगला अभ्यास केल्यावर-विचार केल्यावर

लक्षात येते ती म्हणजे कर्मकाण्ड हे अध्यात्मविद्येचे (प्रवेश)द्वार आहे.

वाजसनेयींचे अग्निरहस्य (शतपथ ब्राह्मण दशमकाण्ड), तैत्तिरीयांचे सावित्र्याग्निचयन (तैत्तिरीयब्राह्मण ३.१०) या दोन्ही गोष्टीचे पर्यवसान उपनिषदार्थातच–ज्ञानातच–होते. अग्निरहस्यात सांगितलेलं अग्निचयनं हे कर्मसंबद्ध नाही हे ब्रह्मसूत्रांनीही सांगितले आहे– ''**विद्यैव तु निर्धारणात्**'' (ब्रह्मसूत्रम्–३।३।४७) विद्येमुळेच निर्धारण होते.

बाह्य साधनसामग्रीशी संबंध नसलेले, क्रियेचा प्रवेशाची शंका बाजूस मागे सारणारे अग्निचयनशास्त्र जागोजागी आढळते. कर्मप्रकरण (संबंध) तोडून टाकून मन, चित् आदींचे स्वातंत्र्य अग्निरहस्याचे प्रतिपादन करते. अग्निचयन क्रियेच्या अंशांना मन–आदींच्या व्यापारांमध्ये– क्रियांमध्ये गुंफते पहा– **ते मनसैवाधीयन्त, मनसाऽचीयन्त मनसैषु ग्रहा अगृह्यन्त मनसाऽस्तुवत मनसाऽशंसन्। यत्किं च यज्ञे कर्म क्रियते यत्किंच यज्ञियं कर्म, मनसैव तेषु तन्मनोमयेषु मनश्चित्सु मनोमयमक्रियत**' (शतपथब्राह्मण १०।५।३।३) मनाने अध्ययन करतात, मनानेच चयन करतात, ग्रह–मनानेच घेतात, मनानेच स्तुती व शंसन केले. जे काही यज्ञकर्म, यज्ञसंबंधी कर्म ते मनोमयामध्ये; मनाच्या जाणिवेमध्ये मनोमयच केले जाते. '**यो हैतमेवमग्निमर्कं पुरुषमुपास्ते अयमहमग्निरर्कोऽस्मीति, विद्यया हैवास्यैष आत्मन्नग्निरर्कश्चितो भवति**' इति। (शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१६)

अर्थ – जो ह्या अग्नीची, सूर्याची त्या पुरुषाची उपासना करतो तेव्हा मीच तो अग्नि मीच तो अर्क मीच अशा ज्ञानाने त्याकडून, आत्मा, अग्नि आणि अर्क यांचेच चयन होते. हे अग्निचयन केवल ज्ञानात्मक, आध्यात्मिक, कर्माशी असंबद्ध असल्याचे वर्णन करून कर्माची निंदा करून, ज्ञानाची स्तुती करून फलाचे प्रतिपादन करून श्रुती उपसंहार करते – '**विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः परागताः। न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः, इति। न हैव तं लोकं दक्षिणाभिर्न, तपसाऽनेवंविदश्नुते, एवंविदां हैव स लोकः।**' (शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१६) ज्ञानाने जेथे आरोहण केले असता सर्व इच्छा नष्ट होतात. तेथे दक्षिणा जात नाहीत, जेथे मूढ तपस्वी जात नाहीत. तो लोक दक्षिणांनी, तपाने किंवा तसे न जाणता प्राप्त होत नाही. ज्ञात्यांनाच तो लोक प्राप्त होतो. ही कामशून्य अशी मोक्षसंपत्ती सर्वांच्या अंतर्यामी असलेल्या परमपुरुषाच्या चितीच्या अग्निरूपाने उपासनेचे फळ सांगणारी कर्मकाण्डातील श्रुती कर्मकाण्डसह उपनिषदांचा ऐतिहासिक संबंध पूर्णपणे नाकारते.

शिवाय छन्दोदेवतामय विराट शरीराला अग्निचयनाने आराध्य अशा पुरुषाचे

निरूपण करून उपसंहार करतात– **'सैषा आत्मविद्या'** (शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१६)– हीच ती आत्मविद्या. तेथेच पुढे आहवनीयाच्या शेवटच्या मंत्रांमधील वौषट्–शब्दाचा अंश असलेल्या 'वौग्' या एकाक्षराने सर्व अग्नींचे ऐश्वर्य सांगून **'अग्निरेव महत् एकाक्षरं ब्रह्म'** (शतपथ ब्राह्मण १०।४।१।९) अग्नि हेच एकाक्षरी ब्रह्म आहे, असा निर्वाळा देऊन श्रुती कर्मनिष्ठ यजमानाला ब्रह्मविद्येकडे प्रवृत्त करीत आहे. याच सिद्धान्ताला तैत्तिरीय ब्राह्मणातील सावित्राग्नि–चिति–विद्या बळकटी देते. यज्ञीय सावित्राग्नि तिथे सर्वांचा आत्मा या रूपाने वर्णिला आहे. पहा– **कश्चिद्ध वा अस्माल्लोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद अयमहमस्मि इति। कश्चित् स्वं लोकं न प्रतिजानाति। अग्निमुग्धो हैव धूमतान्तः स्वं लोकं न प्रतिजानाति। अथ यो हैवैतमग्निं सावित्रं वेद, स एवास्मालोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद, अयमहमस्मीति, स स्वं लोकं प्रतिजानाति'** (नैत्तिर्सय ब्राह्मण ३।१०।११ (१.२))इति।– एखादाच कुणीतरी या जगातून परलोकात गेल्यावर 'मी हा आहे' असे जाणतो. कोणीतरी आपल्या लोकाला जाणत नाही. अग्नीमुळे मोहित झालेला अंतरंगात धूर कोंडलेला तो स्वतःच्या लोकाला जाणत नाही. पण जो अग्नीला सवित्याचे सूर्याचे प्रतिरूप मानतो, तो या लोकातून निघून गेल्यावर आत्म्याला जाणतो–'मी हा आत्मा आहे' असे जाणतो, तो स्वतःच्या लोकाला जाणतो. यातून श्रुती सावित्री अग्निविद्याचे आत्मविद्येत पर्यवसान–परिणाम दाखवते. ती धूमाने निर्दिष्ट होणाऱ्या कर्मठ विद्यारहित, मूढतेला प्राप्त झालेल्या पुरुषाची निन्दा करते. जो पुरुष सावित्र अग्नीलाच 'मी तो आहे' असे जाणतो तोच, स्वतःच्या लोकाला म्हणजे फक्त विवेकी लोकच जो पाहू शकतात, त्या निजस्वरूपाला जाणतो. हेच या श्रुतीचे रहस्य आहे. ही श्रुती कर्ममार्ग आणि ब्रह्मविद्या यांचा सरळ थेट संबंध स्पष्टपणे प्रकट करते.

अग्निचयनाच्या आधाराने उपनिषदातील अध्यात्मविद्याच साक्षात् वा परंपरेने अनेक उपनिषदांमध्ये विस्तार पावली असं तैत्तिरीय, ऐतरेय, छांदोग्य, बृहदारण्यक, काठक संहिता, मैत्रायणी संहितांच्या चिकित्सक अभ्यासाने आमचं मत झालं आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात असं वर्णन येतं– **स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः तस्येदमेव शिरः अयं दक्षिणः पक्षः अयमुत्तरः पक्षः अयमात्मा, इदं पुच्छं प्रतिष्ठा'** इत्येवमादि।– हा पुरुष अन्नरसमय आहे. त्याचे हे शिर, हा उजवा पंख हा डावा पंख हा आत्मा, हे त्याचे शेपूट, तीच त्याची प्रतिष्ठा इ. येथील पंख, शेपूट इत्यादि अंगांची–अवयवांची कल्पना माणसांच्या शरीरांशी यथार्थपणे

स्वीकारता येत नाही. मनुष्य शरीरात ना शेपूट ना पंख, शेपूट-पंखयुक्तता फक्त पक्ष्यांनाच लागू पडते म्हणून अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय आत्म्याचे ठिकाणी दोन पक्ष पुच्छ इत्यादि पक्षाची कल्पना ही अग्निचयनात विधान केलेल्या पक्षिपुरुषापासून स्पष्ट किंवा अस्पष्टरूपात प्रजापतीच्या विश्वमयातूनच स्वीकारली आहे, असे निश्चयपूर्वक म्हणता येईल. विराट्‌रूप अग्निपुरुष पक्षिरूप पुरुष- पुच्छ आणि पंखयुक्त असा- अग्निचयनात प्रसिद्ध आहे. त्याच विश्वव्यापकाच्या उपासनेसाठी त्याचेच रूप (रूपक) इथे घेतले आहे, अशी कल्पना केल्यास ते सुसंगत ठरते अन्यथा नाही. शिवाय तैत्तिरीय आरण्यकात आरुणकेतूच्या अग्निचयन प्रकरणानंतर तैत्तिरीय उपनिषद आले आहे. हे सांनिध्यही चयनात ध्यातव्य-ध्यानयोग्य विश्वात्मक, पक्षिपुरुषाचे परमात्म्याचे स्मरण करून देते. त्याचीच पञ्चविध आत्म्याची उपासना या उपनिषदात प्रतिपादिली आहे.

ऐतरेय आरण्यकाचे दुसरे व तिसरे आरण्यक म्हणजे मही-ऐतरेय उपनिषद होय. **'एष पन्था, एतत् कर्म'** (ऐतरेय आरण्यक २।१।१) अशी त्याची सुरुवात आहे. या उपनिषदात अग्निचयनातील पक्षिपुरुष, त्याला प्राण म्हटलंय, प्रजापती म्हटल्या गेलेल्या हिरण्मय पुरुषाशी संबद्ध आहे. हे उपनिषद प्रत्यक्षपणे चयनसह आचरावयाच्या महाव्रताशी संबद्ध आहे. **'नादीक्षितो महाव्रतं शंसेन्नानग्नौ।** (ऐतरेय आरण्यक ५।३।३) इति तत्रोक्तत्वात्। - दीक्षा न घेतलेल्या, अग्नि न ठेवलेल्याने महाव्रत करू नये' असे तिथेच सांगितले आहे. पक्षीपुरुषरूपाने महाव्रताची कल्पना करावी असे ताण्डय ब्राह्मणावरून निश्चित करता येते. (ताण्ड्यब्राह्मण ५.१,२) या उपनिषदात सांगितलेल्या विशेष उपासना महाव्रतात विहित उक्थाला धरून प्रवृत्त होतात, त्याला आधार करूनच आध्यात्मिक आणि आधिदैविक विषयांचे प्रतिपादन केले आहे. ऐतरेय-आरण्यकाच्या पहिल्या आरण्यकात विराट्‌रूप पक्षिपुरुषस्वरूपाचे-पुच्छ, दोन पक्ष या अंगांनी युक्त असलेल्याचे ध्यान करायला सांगितले आहे.

त्याचे सुपर्णत्व- त्याच्या पंखांचे चांगलेपणही पुढे स्वत: श्रुती सांगते- **'द्विपदयोरयं पुरुषः प्रतिष्ठितस्तस्य यत् सुपर्णरूपं तदस्य कामानामभ्याप्त्या अथ यत् पुरुषरूपं तदस्य श्रियै'** इति। (ऐतरेय आरण्यक१।४।२)- दोन पदांनी हा पुरुष प्रतिष्ठित आहे. जे त्याचे पक्षिरूप आहे ते कामांची पूर्ती करणारे आहे आणि पुरुषरूप ऐश्वर्यासाठी आहे. उक्थामध्ये पुरुषदृष्टि करून हिरण्मय असा गुण सांगितला. **'स इरामयो यद्धीरामयस्तस्माद् हिरण्मयः'** इति। (ऐतरेय आरण्यक

२।१।३) तो (इरा - पाणी, अन्न यांनी युक्त) इरामय म्हणजेच हिरण्मय: तो असा (अध्यात्माशी) कर्मसंबंध श्रीमच्छंकराचार्यही मान्य करतात. या उपनिषदाच्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे- **'यदि ब्रह्मविद्याप्रतिपत्त्यर्थोऽयमारम्भः किं महाव्रतविषयविज्ञानप्रस्तवनेन।' 'तत्रेदं प्रयोजनं मन्यते श्रुतिः, महाव्रताख्यं कर्म सर्वकर्मसंदोहलक्षणं सर्वात्मनो हिरण्यगर्भस्य प्राप्तिकारणम्। फलं चास्य विज्ञानसंयुक्तस्य देवताप्ययलक्षणम्'** इति (ऐतरेय-आरण्यक २।१।१ शांकरभाष्य) - जर हे उपनिषद् ब्रह्मविद्या प्राप्तीसाठी आरंभिले असेल तर महाव्रतविषयक विज्ञानाची प्रस्तावना कशाला? येथे असे प्रयोजन श्रुतीला मान्य आहे- महाव्रत नावाचे कर्म हे सर्व/अनेक कर्मांच्या समुदायाचे प्रतिनिधी आहे. सर्वांमध्ये असलेल्या हिरण्यगर्भाचे ते प्राप्तिकारण आहे. याचे फळ विज्ञानयुक्त देवताप्राप्तीचे लक्षण हेच आहे. विद्यारण्यही म्हणतात- **'कर्मभिरुत्पन्नायामपि विविदिषायामेकाग्रचित्तस्यैव ब्रह्मदर्शनहेतुत्वात्तदेकाग्र्यसिद्ध्यर्थमस्मिन् काण्डे प्रथममुपासनमभिधीयते। तत्र अङ्गावबद्धमुपासनमुच्यते।** (ऐतरेय आरण्यक, विद्यारण्यभाष्य, २।१।२)- कर्मांमधून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानेच्छेलाही चित्ताचे ऐकाग्र्य हेच ब्रह्मज्ञानाचे साधन असल्यामुळे त्या ऐकाग्र्याच्या सिद्धीसाठीच या काण्डात प्रथम उपासना-केवळ त्यासाठी सांगितली आहे. ती अंगाशी-अंशाशी संबंधित उपासना आहे. नंतर आत्मषट्कामध्ये- **'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्'** (ऐतरेय आरण्यक-२।४।१।१) - प्रथम फक्त एकटा हा आत्मा तेवढाच होता. अशी सुरुवात करून 'केवलोपनिषद्' रूपाने अभिप्रेत असलेला प्रतिपाद्य पुरुष हा विश्वाचे कारण तोच महाव्रत-यज्ञात उपासना केला गेलेला पुरुषच असल्याने आरण्यकासह ऐतरेयोपनिषदाचा कर्मकांडाबरोबरचा संबंध समुचित ठरतो.

अग्निचयनात उपासल्या जाणाऱ्या सर्वात्मक पुरुषाचे शुद्ध केवळ अशा ब्रह्माच्या साक्षात्काराचे साधनत्व लक्षात घेऊनच कठोपनिषदात चयन (यज्ञ) पाहणाऱ्या नचिकेताच्या गोष्टीवरून आत्मविचार सुरू केला आहे. शिवाय नचिकेताने पाहिलेल्या विशेष यज्ञाचा विधी तैत्तिरीय ब्राह्मणात प्रसिद्ध आहे. तेथे सांगितलेले नचिकेताख्यान उद्धृत करून काठकोपनिषदाचा प्रारंभ केला आहे. तेथे नचिकेताचा आचार्य झालेला मृत्यु-यम हाही चयनाचा विषय झालेला प्रजापति अग्नीच आहे. चित्याग्नीचेच अग्निरहस्यात 'मृत्यू' म्हणून प्रतिपादन केलेले आहे. असे विधान आहे- **'स यदग्निं चिनुते एतमेव तदन्तकं मृत्युं संवत्सरं प्रजापतिमग्निमाप्नोति'** (शतपथ ब्राह्मण १०।४।३।११०)- जो

अग्निचयन करतो तो त्याचा अंत करणाऱ्या मृत्यूला वर्षभर प्रजापती आणि अग्नीला प्राप्त करून घेतो.

मैत्रायणी उपनिषदातही चयनप्रसंगाची सुरुवात करून आत्म्याचे ध्यान उपदिष्ट आहे, ते असे- **ब्रह्मयज्ञो वा एष यत्पूर्वेषां चयनं, तस्माद्यजमानश्चित्वै-तानग्नीनात्मनभिध्यायेत्। स पूर्णः खलु वा अद्धाऽविकलः संपद्यते यज्ञः**' (मैत्रायणी उपनिषद् १।१)- ब्रह्मयज्ञ म्हणजे पूर्वजांचे चयन म्हणून यजमानाने अग्निचयन करून आत्म्याचे ध्यान करावे. तो यज्ञ पूर्ण आणि खरोखर कोणत्याही कमतरतेशिवाय पूर्ण होतो. असं पहिल्या प्रपाठकात आत्मतत्त्वाचं सविस्तर वर्णन करून सहाव्या प्रपाठकात उपसंहार करतात.'**अतोऽनग्निहोत्री अनग्निचिद्-ज्ञानभिध्यायिनां ब्रह्मणः पदव्योमानुस्मरणं विरुद्धम्। तस्मादग्निर्यष्टव्यश्चेतव्यः स्तोतव्योऽभिध्यातव्यः**' इति (मैत्रायणी उपनिषद् ६.३४) जो अग्निहोत्री नाही, जो अग्निचयन करीत नाही, त्या अज्ञानाचे ध्यान (ज्ञानाखेरीजच्या गोष्टीचे ध्यान करतात) त्यांनी ब्रह्माचं स्मरण करणे विरुद्ध/अयोग्य आहे. म्हणून अग्नीचे यजन करावे, अग्नी चेतवावा, त्याची स्तुती करावी, त्याचे ध्यान करावे.

वैश्वानर विद्या (शतपथब्राह्मण १०।६।१), **शाण्डिल्यविद्या** (शतपथ ब्रा.१०।६।३) या आत्मोपासना सांगणाऱ्या आहेत. त्या आत्म्याचे स्वरूपच केवळ प्रतिपादन करणाऱ्या आहेत. प्रथम कर्माचे अंगभूत नसलेल्या अग्निचयन विद्येला धरून प्रवृत्त झालेल्या अग्निरहस्यामध्ये शतपथ ब्राह्मणात वैश्वानरविद्या वर्णिली आहे. त्या दोन्ही विद्या छांदोग्यउपनिषदात पुन्हा सांगितल्या आहेत. (छांदोग्य उपनिषद् ५।११।२४, ३।१४) जी ही वैश्वानरदेवता अग्निचयनप्रकरणात होमाच्या बरोबर येणारी म्हणून वर्णिलेली आहे. (१२)

'अथातो वैश्वानरं जुहोति.... स यः स वैश्वानरः इमे स लोकाः'। (शतपथब्राह्मण ९।३।१।१।३). आता वैश्वनराला आहुती देतो. हा जो वैश्वानर तो म्हणजेच हे लोक. या ठिकाणीही तीच, बाह्य कर्म बाजूला ठेवून, कर्माशी संबद्ध असल्यामुळे, ध्यान करण्यास योग्य अशा विराट स्वरूपाचे रहस्य सांगण्यासाठीच विद्येचा येथे अग्निरहस्यात अनुवाद केला. अग्निचयन या कर्माचा द्रष्टा ऋषि शाण्डिल्य अशी शतपथात प्रसिद्धी आहे. त्याच्याच नावाने आत्मतत्त्व प्रतिपादन करणारी शाण्डिल्यविद्या चयनपुरुषाचे चिंतन करणारीच आहे. जो आत्मा अत्यंत सूक्ष्म, अणु प्रमाणाचा कमीत कमी परिमाणाहून कमी-लहान आणि मोठ्यातल्या मोठ्या परिमाणाहूनही मोठा, अनन्त परिमाणाचा असा छांदोग्यात वर्णन केला आहे. त्याचाच अग्निरहस्यात हिरण्मयपुरुष म्हणून निर्देश

केला आहे. छांदोग्यात आणि अग्निरहस्यातील तात्पर्य समानच आहे.

ईशावास्य उपनिषदातही अग्निरहस्याबरोबर काही अंशानी संगती जुळते. ईशोपनिषदात ज्ञान आणि कर्म याबद्दल पर्याय की समुच्चय याबद्दलची जी चर्चा आहे ती अग्निरहस्यामध्येही आहे. जसे '**अथ व्यावृत्त्य शरीरेणामृतोऽसत्। योऽमृतोऽसद्विद्यया वा कर्मणा वेति। यद्वै तदब्रुवन् विद्यया वा कर्मणा वेति। एषा हैव सा विद्या यदग्निः। एतदु हैव तत्कर्म यदग्निः।**' इति (शतपथ ब्राह्मण १०।४।३।९)- शरीर सोडल्यावर तो अमृत होत नाही तो विद्येने किंवा कर्माने अमृत होतो. ते (ज्ञाते) म्हणाले कर्माने किंवा ज्ञानाने (अमृत होतो.) ज्ञान म्हणजेच अग्नि. हे जे कर्म तोच अग्नि. शिवाय '**यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति। सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।।**'' (ईश-६) - जो माणूस सर्व प्राणिमात्रांना स्वत:मध्ये पहातो आणि सर्व जीवांमध्ये स्वत:ला पहातो, तेव्हा त्याला कुणाबद्दल घृणा वाटत नाही. प्रजापतीने सर्व भूतांमध्ये स्वत:ला पाहिले आणि ते अग्निरहस्य सांगितले- **स हेक्षांचक्रे। कथं न्वहमिमानि सर्वाणि भूतानि पुनरात्मन्नावपेय, पुनरात्मन्दधीय कथं न्वहमेवैषां सर्वेषां भूतानां पुनरात्मा स्यामिति**' इति (शतपथब्राह्मण १०।४।२।३)- त्याने विचार केला या भूतांमध्ये आता पुन्हा आत्मा कसा ठेवीन, त्याना कसे धारण करीन, त्याचा मी आत्मा कसा होईन? त्याची ही अपेक्षा पूर्ण झाली असे पुढे श्रुती सांगते- '**अथ सर्वाणि भूतानि पर्यैक्षत। स त्रय्यामेव विद्यायां सर्वाणि भूतानि अपश्यत्। अत्र हि सर्वेषां छन्दसामात्मा, सर्वेषां स्तोमानाम्, सर्वेषां प्राणानाम्, सर्वेषां देवानाम्। एतद्वा अस्त्येतद्ध्यमृतम्। यद्ध्यमृतं तद् हि अस्ति।** (शतपथब्राह्मण १०।४।२।२१) त्याने सर्व भूते पाहिली. त्याने वेदत्रयीमध्येच सर्व भूतांना पाहिले. हाच सर्व छंदांचा, स्तोम-स्तोत्रांचा, प्राणांचा, देवांचा आत्मा आहे. हे अमृत आहे. जे आहे ते अमृत (च) आहे. वेदत्रयात्मक सूर्यमंडलात चयन करणाऱ्या यजमानाला सर्वप्राणिमात्रांमधील आत्मभावाची प्राप्ती, ज्ञान आणि कर्म यांच्या समुच्चयाने होते की केवळ उपासनात्मक ज्ञानाने होते याबद्दल उपसंहाररूपाने श्रुती सांगते- '**तस्यैषा प्रतिष्ठा य एष तपति, एतस्माद्वेवाधिचीयते, एतस्मिन्नधिचीयते, आत्मन एवैनं तन्निर्मिमीते, आत्मनः प्रजयनति। स यदैवंविदस्माल्लोकात् प्रैति, अथैतमेवात्मानमभिसंभवति छन्दोमये स्तोममयं प्राणमयं देवतामयम्, स एतन्मय एव भूत्वोद्ध्वं उत्क्रामति य एवं विद्वानेतत्कर्म कुरुते यो वैतदेवं वेद**' इति। (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।६)

अर्थ - त्याची ही प्रतिष्ठा आहे की तो तप करतो. यापासूनच अधिचयन

करतो. याच्यातच अधिचयन करतो. आपल्यापासूनच याला निर्माण करतो. आपल्यापासूनच खरोखर उत्पन्न करतो. जर हे जाणणारा जर या लोकातून गेला तर तो स्वत:ला छंदोमय, स्तोममय, प्राणमय, देवतामय होऊन जन्मतो. तो अशा प्रकारचा होऊन मरण पावल्यावर, असे जाणणारा, हे कर्म करतो, जो हे जाणतो.

सूर्यमण्डलातील पुरुषाबरोबर तादात्म्याचे दर्शन ईशोपनिषदात 'अहं'चा उच्चार करून म्हटलं आहे- **'योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि।'** ईश.१६ (सूर्यमंडलातला) तो पुरुष मीच आहे. वर सांगितल्याप्रमाणे 'जो विद्वान हे जाणून त्याप्रमाणे कर्म करतो' त्यावरून ईशोपनिषदात ज्ञानकर्मसमुच्चयच सांगितला आहे. **विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।** (ईश ११) विद्या आणि अविद्या या दोघांनाही जो जाणतो तो अविद्येने मृत्यूला जिंकून पुढे विद्येने अमृतत्व प्राप्त करून घेतो.

चयन महाव्रत इत्यादींमध्ये उपासिला जाणारा पुरुष विश्वात्मक असतो. सोन्याची पुरुषाकार प्रतिमा करून ती चितीमध्ये ठेवून उपासना करावयाची असते. तैत्तिरीयसंहिता इत्यादींमध्ये चयनविधि सांगणाऱ्या वेदभागात सोन्याची प्रतिमा करून ती ठेवण्याचे विधान केलेले आहे. ते असे आहे - यथा **'हिरण्मयं पुरुषमुपदधाति'** इति। (तैत्तिरीय संहिता ५।२।७।२) **हिरण्मयपुरुषप्रतिमोपधानं च पुष्करपर्णाश्रितरूक्मे कर्तव्यतया कथ्यते। तस्यां प्रतिमायामादित्य-मण्डलस्थश्चिदात्मा एव ध्येयत्वेनार्चनीयत्वेन चोपदिशन्ति चयनामन्नाया:। अत एव मण्डलब्राह्मणे अधियमोपासनाप्रसङ्गे उच्यते।**

'हिरण्मयं पुरुषमुपदधाति' - हिरण्मय पुरुषाला ठेवतो. हिरण्मय प्रतिमेचे उपधान कमलपत्रावर ठेवलेल्या सोन्यावर करावयाचे विधान आढळते. त्या प्रतिमेमध्ये आदित्य मंडलातील चिदात्मा हाच ध्यानयोग्य म्हणून सांगितला आहे. म्हणूनच मण्डल ब्राह्मणात अधियज्ञ-उपासना प्रसंगात असे म्हटले आहे. म्हणूनच मण्डलब्राह्मणात अधियज्ञोपासनेच्या वेळी सांगितले- **'अथाधियज्ञम्। यदेतन्मण्डलं तपत्ययं स रुक्मः, अथ यदेतदर्चिर्दीप्यत इदं तत्पुष्करपर्णम्, अपो ह्येताः, आपः पुष्करपर्णम्, अथ य एष एतस्मिन्मण्डले पुरुषोऽयमेव स योऽयं हिरण्मयः पुरुषः, तदेतदेवैतत्त्रयं संस्कृत्येहोपधत्ते'** (शतपथ- ब्राह्मण १०।५।२।६) इति। आता अधियज्ञ. जे हे तापणारे मंडल आहे ते सोने. त्यात उजळणारी ज्योत ज्याला म्हणजे पुष्करपर्ण, ते जलच आहे. जल म्हणजेच पुष्करपर्ण. पुढे या मण्डलात जो पुरुष आहे तोच हिरण्मय

पुरुष. ह्याच त्या तीन गोष्टींवर संस्कार करून त्या येथे ठेवल्या–मांडल्या आहेत. त्याच मंडलातील पुरुषाचे जीवात्म्याबरोबर ऐक्य सांगून तोच सर्वात्मा असल्याचे सांगितले आहे.

'य एष एतस्मिन् मण्डले पुरुषः, यश्चायं दक्षिणऽक्षन् पुरुषस्तस्य हैतस्य हृदये पादावतिहतौ तौ हैतदाच्छिद्योत्क्रामति, स यदोत्क्रामति अथ हैतत्पुरुषो म्रियते' (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।१३) अर्थ – तो हा जो मंडलातील दक्षिणेकडे पहाणारा पुरुष (तो यम), त्याचे पाय हृदयात ठेवलेले असतात, ते ओढल्यावर तो निघतो. तेव्हा पुरुष मरतो. **'स एष एकः सन् प्रजासु बहुधा व्याविष्ट':** (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।१५) अर्थ – तो हा एकच असून प्रजांमध्ये विविध रूपांनी प्रवेश करतो.

'स एष एवंविद आत्मा भवति.... सोऽमृतो भवति' इति। तथा तत्रैवास्य सर्वरूपत्वेनोपास्यत्वं विदधाति...' (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।२३) अर्थ – तो हे जाणणारा आत्मा होतो. जाणणारा तो अमृत होतो. तेथे त्याचे 'सर्व' रूपत्वाने त्याची उपासना करावी असे सांगितले.

'तं यथायथोपासते तदेव भवति.... तस्मादेतमेवंवित्सर्वैरेवैतैरुपासीत, सर्वे हैतद्भवति' इति। (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।२०)अर्थ – जो जशी त्याची उपासना करतो तसा तो होतो हे जाणून त्याची या सर्वांनीच उपासना करावी म्हणजे तो सर्व होतो. हाच तो हिरण्मय पुरुष परमपुरुष, ब्रह्म, परमात्मा म्हणून आरण्यकात आणि उपनिषदात वर्णिला आहे.

'स य एषोऽन्तर्हृदय आकाश, तस्मिन्नयं पुरुषो मनोमयः, अमृतो हिरण्मयः' (तैत्तिरीय उपनिषद १।६) अर्थ – आत– हृदयात आतील पोकळीत हा मनोमय पुरुष हिरण्मय अमृत असा वसतो.

'अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते हिरण्यश्मश्रुर्हिरण्यकेश आप्रणखात्सर्व एव सुवर्णः ... स एष सर्वेभ्यः पाप्मभ्य उदितः' (छांदोग्य उपनिषद १।६।६) अर्थ – हा जो आदित्यामध्ये हिरण्मय पुरुष दिसतो तो त्याची दाढी आणि केस सोन्याचे आहेत– नखापासून सर्व सुवर्णमयच आहे.

'स ईयतेऽमृतो यत्र कामं हिरण्मयः पुरुष एकहंसः' (बृहदारण्यक ४।३।१२) अर्थ – हा हिरण्यमय, अमृत, एकहंस (शुद्धतम) पुरुष तो स्वेच्छेनं कुठेही जातो.

'प्रजापतिर्वावेदमग्र आसीत्। सोऽकामयत बहुः स्यां प्रजायेय भूमानं गच्छेयमिति। ...स हैवं षोडशधात्मानं विकृत्य सार्धं समैत्। ... स एवैष

हिरण्मय; पुरुष उदतिष्ठत् प्रजानां जनिता' इति। (तवलकार ब्राह्मण उपनिषद १।१५।३) अर्थ – आधी फक्त प्रजापतीच होता. त्याने इच्छा केली– मी अनेक व्हावे, प्रजा निर्माण करावी. सोळा प्रकारे स्वत:ला विभागून, स्वत: अर्धा होऊन, तो हिरण्मय पुरुष प्रजांचा पिता निर्माण झाला. तैत्तिरीयब्राह्मण सावित्रचयनात चितीतील अग्नीची उपासना करणाऱ्याला हिरण्मय–हंसरूपता प्राप्तीचे फळ सांगून असा उपसंहार करते.

'हंसो ह वै हिरण्मयो भूत्वा स्वर्गं लोकमेति, आदित्यस्य सायुज्यम्, य एवं वेद' इति। (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१०।९।११) अर्थ – तो हंस हिरण्मय होऊन स्वर्ग–लोकाला जातो, आदित्याशी सायुज्य पावतो, जे हे जाणतो वैश्वसृज चयनाचा उपसंहारही असाच त्या पुरुषाच्या निर्देशाने आहे.

'विश्वसृज: प्रथमा: सत्रमासत, सहस्रसमं प्रसुतेन यन्त:, ततो ह जज्ञे भुवनस्य गोपा:, हिरण्मय: शकुनिर्ब्रह्म नाम' (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१२।९।७) अर्थ – विश्वनिर्मिती करणाऱ्या पहिल्यांनी सत्र आरंभले. ते हजारोंच्या संख्येने निर्माण जाले. नंतर भुवनाच्या रक्षकाची निर्मिती झाली– तो हिरण्मय पक्षी ब्रह्म नावाचा होता. हाच मंत्र ताण्ड्यमहाब्राह्मणात (२५.१८.५) याच प्रकरणात अनुवादिला आहे.

❊ शैव आणि भागवतधर्मांचे मूळ 'चयन' प्रक्रियेत आहे.

सर्वच उपनिषदांमध्ये सर्वदेवतामय, विश्वरूप, सर्वसृष्टिकारण, सर्वेश्वर, अशा पुरुषाख्यतत्त्वाचे वर्णन परमात्मा किंवा ब्रह्म या स्वरूपात येतेच. शैव–वैष्णव आदि भारतीय धर्मांचा आधार असा इतिहासपुराणांनी भक्तीचा विषय म्हणून वर्णिलेला शिव, विष्णु आदि रूपांत तो परमपुरुषच आहे. वैदिक यज्ञांमध्ये ऋग्वेदातील सूक्तांनी त्याचीच आराधना होत असे. हे ऐतिहासिक तर्कसंगतीने सांगता येते. वैष्णवांच्या भागवतधर्माचा किंवा शैवांच्या पौराणिक धर्माचा संबंध वैदिकदेवतेशी आणि श्रौत यज्ञाशी जोडणे शक्य आहे. अग्निचयनात पुरुषाराधनेसाठी केलेल्या होमात **'शतरुद्रीयं जुहोति'** (तैत्तिरीय संहिता ५।४।३।१) असे म्हणून रुद्रशिवाची स्तुती केली आहे. जळणाऱ्या अग्नीत हविद्रव्ये टाकून हा यज्ञ केला जात नाही तर चितीचे अंग असलेल्या शेवटच्या इष्टिकेवर द्रव्य ठेवणे या रूपाने केला जातो. पुरुषात्मक प्रजापती हाच चितीमधील अग्नी. त्याचेच या यज्ञात रुद्ररूपाने हा ध्यान करावे असे चयनब्राह्मणातील **'रुद्रो वा एष यदाग्नि:'** (तैत्तिरीय–संहिता ५।४।३।१) रुद्र म्हणजेच अग्नि या वचनावरून लक्षात येते. तेथेच सर्प होमही सांगितला आहे. तेथे वृषभनामक इष्टिका–वीट,

स्थापावी असेही विधान आहे. ही चिह्ने अग्निचयनाचे मूळ, रुद्रशिवाच्या आराधनेमध्ये असल्याचे अनुमान पुष्ट करतात. म्हणूनच मैत्रायणी संहितेमध्ये प्रारंभी आणि शेवटी शैव पुराणात प्रतिपादिलेले, रुद्रपूजा परिभाषेचे मंत्रच म्हटले जातात, त्याने आमच्या मताला बळकटी येते. आवाहन, ध्यान, नमस्कार, दर्शन, आगमन, विसर्जन इत्यादी पूजेमध्ये असलेल्या उपचारांचा उल्लेख मैत्रायणीय संहितेच्या शतरुद्रिय मंत्र समूहाच्या **'नमस्ते रुद्र मन्यवे'** (मैत्रा.२।९।२) हे मन्युरूप रुद्रा तुला नमस्कार- इत्यादि मंत्रांमध्ये येतो.

'देवानां च ऋषीणां चासुराणां च पूर्वजम्। महादेवं सहस्राक्षं शिवमावाहयाम्यहम्।।' (मैत्रा. २।९।१)

अर्थ - देवांच्या, ऋषींच्या आणि असुरांच्या पूर्वजाचे सहस्राक्ष, महादेव शिवाचे आम्ही आवाहन करतो. ही सुरुवात करून नंतर गायत्रीछंदात ११ मंत्र म्हटले आहेत. **'तत्पुरुषाय विद्महे महादेवाय धीमहि। तन्नो रुद्रः प्रचोदयात्।'** त्या महादेव पुरुषाला आम्ही जाणतो, त्याचे ध्यान करतो. तो रुद्र आम्हाला (सत्कर्मासाठी) प्रवृत्त करो. ते रुद्र, गौरी, स्कंद, गणेश, ब्रह्मदेव, विष्णु, भास्कर, चन्द्र, अग्नि, ध्यान आणि वैनतेय या अकरा रुद्रांचे ध्यान करण्यासाठी आहेत. नंतर तैत्तिरीयसंहिता इत्यादींमध्ये आलेल्या शतरुद्रीयासारखे मंत्र म्हणून उपसंहार करतात तो असा- **गच्छ त्वं भगवान् पुनरागमनाय पुनर्दर्शनाय, सहदेव्याय सहवृषाय सहगणाय सहपार्षदाय यथाहुताय नमोनमाय नमःशिवाय नमस्ते अस्तु मा मा हिंसीः।। आवाहितमावाहित, नमस्कृतं नमस्कृत, विसर्जितं विसर्जित, पथं गच्छ पथं गच्छ, दिवं गच्छ दिवं गच्छ, स्वर्गच्छ स्वर्गच्छ, ज्योतिर्गच्छ ज्योतिर्गच्छ, नमस्ते अस्तु, मा मा हिंसीः।।'** (मैत्रा २।९।१०)

अर्थ - (विसर्जन करताना) भगवंता, आपण पुन्हा येण्यासाठी परत जा. पुन्हा दर्शन द्यायला या. देवीसह, वृषासह, गणांसह, पार्षदांसह तुम्ही परत जा. जशी पूजा घडली तशी स्वीकारून पुन्हा पुन्हा नमस्कार. तुला नमस्कार असो- आमची हिंसा करू नको... आम्ही आवाहन केलेल्या, नमस्कार केलेल्या, विसर्जित केलेल्या तू (आल्या मार्गाने) जा-जा. स्वर्गात जा. ज्योतिर्लोकात जा. आमची हिंसा करू नको. या प्रकरणावरून लक्षात येते की शैवधर्माचा पौराणिक स्वरूपात प्रादुर्भाव अथवा प्रक्षेप, तैत्तिरीय संहितेनंतरच्या काळात कृष्णयजुर्वेदाच्या शाखांमध्ये झाला. तो अवैदिक संप्रदायांच्या संसर्गाने अथवा वैदिक संप्रदायात परिवर्तन करणारा होता. श्रौतसूत्रांच्या निर्मितीपूर्वीच तो येऊ लागला होता. तैत्तिरीय आरण्यकाचा अंतिम भाग 'नारायणोपनिषद्' म्हटला

जातो. तो मैत्रायणीसंहितेचे अनुकरण करतो असे मानले जाते, कारण त्यातही **'तत्पुरुषाय विद्महे'** (त्या पुरुषाला आम्ही जाणतो.) या वर निर्दिष्ट केलेल्या ध्यानार्थ अशा गायत्री मंत्रांचा पाठभेदाने तेथेही अनुवाद-अनु-पाठ दिसतो. शिवाव रुद्र-शिवपूजेने पौराणिक प्रमुख अंग लिंगस्थापना या मंत्राने तेही येथे केलेली दिसते-

'एतत्सोमस्य सूर्यस्य सर्वलिङ्गं स्थापयति' (नारायण उपनिषद १६) अर्थ - हे सोमाचे (शिवाचे) सूर्याचे सर्वलिङ्ग तो स्थापन करतो. **ऊर्ध्वलिङ्गहिरण्यलिङ्ग-सुवर्णलिङ्गदिव्यलिङ्गभावलिङ्गशर्वलिङ्गशिवलिङ्गज्वललिङ्गात्मलिङ्ग-परमलिङ्गेत्यभिधानैः शिवस्तत्र नमस्कृतश्च।** ऊर्ध्वलिङ्ग ... परमलिंग इत्यादि नावांनी लिंगांची स्थापना करून शिवाला नमस्कार केला आहे.

'अम्बिकापतये उमापतये पशुपतये नमो नमः' **'पुरुषं कृष्णापिङ्गलं ऊर्ध्वरेतं विरूपाक्षं विश्वरूपाय वै नमो नमः'** (नारायणउपनिषद् २०।२३) अर्थ - अम्बिकेच्या पतीला, उमेच्या पतीला, पशूच्या पतीला पुन:पुन्हा नमस्कार. त्या कृष्णपिंगट, ऊर्ध्वरेत्या, विरूपाक्षाला, विश्वरूपाला नमस्कर असो, अशा प्रकारे स्वरूप वर्णन करून नमस्कार केला आहे.

हे नारायणोपनिषद् बौधायन आणि आपस्तंब गृह्यसूत्रांच्या रचनेपूर्वी तयार झाले असावे असे अनुमान करणे शक्य आहे. कारण या दोन्ही गृह्यसूत्रांत या उपनिषदातील मंत्राप्रमाणे त्याच अनुक्रमाने मंत्र उद्‌धृत केले आहेत.

* वेदर्षि नारायण - पुरुषतत्त्वद्रष्टा हाच भागवदधर्माचा प्रणेता आहे.

आता हेही लक्षात घ्यायला हवे की भागवत-धर्माचा प्रणेता साक्षात नारायण ऋषि आहे. ज्यामुळे भागवत धर्माला नारायण-धर्म असेही म्हणतात. तो नारायण ऋषि पुरुषसूक्त, उत्तरनारायणसूक्त, पुरुषशरीर रचनेचे कारण लक्षात घेऊन पुरुषतत्त्व प्रतिपादन करणाऱ्या अथर्ववेदातील (१०.२) या सूक्ताचा, तसेच पुरुषमेध (शतपथब्राह्मण १३।६।१।१) या भागाचा द्रष्टा आहे, अशी वैदिक क्षेत्रात प्रसिद्ध गोष्ट आहे. सर्वात्मक, विश्वदेवतामय अशा देवाचे नारायणाने 'पुरुष' नावाने संकीर्तन केले. त्यावेळी इतर इन्द्र, वरुण, सविता, विश्वकर्मा, प्रजापती, अग्नि ही पुरुषात्मक ईश्वराचे स्वरूप सांगणारी विशेषनामे त्याने वगळली आणि 'सहस्रशीर्षा पुरुषः - सहस्र-अगणित डोकीवाला पुरुष' अशी सुरवात करून ईश्वराचे स्मरण केले आहे. कर्त्याचे नाव त्या कृतीलाही लावता येत असल्यामुळे पुरुषसूक्ताचे 'नारायणसूक्त' असे नाव शतपथ ब्राह्मणकाळात

रूढ झाले होते हे त्या संदर्भावरूनच कळते. (शतपथ १३।६।२।१२) त्याच नारायणाला सर्वभूतात्म भावाला प्राप्त होण्याच्या इच्छेने 'पुरुषमेध' हा पांचरात्र यज्ञ क्रतू दिसला हे योग्यप्रकारे जुळून येत आहे.

'पुरुषो ह नारायणोऽकामयत, अतितिष्ठेयं सर्वाणि भूतानि, अहमेवेदं सर्वं स्यामिति, स एतं पुरुषमेधं पञ्चरात्रं यज्ञक्रतुमपश्यत्, तमाहरत्, तेनायजत, तेनेष्ट्वाऽत्यतिष्ठत् सर्वाणि भूतानि, इदं सर्वमभवत्, अतितिष्ठति सर्वाणि भूतानि, इदं सर्वं भवति, य एवं विद्वान् पुरुषमेधेन यजते, यो वैतदेवं वेद' (शतपथ ब्राह्मण १३।६।२।१२) इति।

अर्थ - पुरुषरूप नारायणाने इच्छा केली की सर्व भूतांमध्ये वास करावा, मीच हे सर्व व्हावे, त्याने मग हा पंचरात्र पुरुषमेध यज्ञक्रतु पाहिला. (पृथ्वीवर) तो त्याने आणला. त्याप्रकारे यज्ञ केला. त्यामुळे तो सर्व भूतांमध्ये राहिला, हे सर्व तो झाला. सर्वभूतांपेक्षा श्रेष्ठ आहे, तोच सर्व आहे. हे जाणून जो विद्वान पुरुषमेध करतो तो सर्व होतो, सर्वभूतांमध्ये श्रेष्ठ होतो.

येथेच पंचरात्रयज्ञात यज्ञमंडपात ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, चांडाल आदि सत्तराहून जास्त लोक नियुक्त केलेले असतात. त्या नियोजित पुरुषांची ब्रह्मा हा ऋत्विक उजव्या बाजूला उभा राहून पुरुषसूक्त-नारायणसूक्त म्हणून स्तुती करतो. त्यांचा बळी देणे, हत्या करणे हे निषिद्ध असल्याने केले जात नाही. फक्त परमेश्वररूपाने स्तुतीच केली जाते. चांडालादींची परमेश्वर रूपाने स्तुति करावी या (विशेष वचनातून) भागवतधर्माचे बीज, पुरुषमेधात आहे हे स्पष्ट होते. शिवाय पंचरात्र हे भागवधर्माचे विशेषण दुसरे नाव- याच प्रकाराने सिद्ध-सार्थ ठरते. आजपर्यंत ऐतिहासिक पद्धतीने अभ्यास करणाऱ्या कुणीही पुरुषमेधाचा आधार देऊन भागवतधर्माच्या पंचरात्र उपपदाची चर्चा केली नव्हती, आता या आधारामुळे ते सुसंगत ठरते. भागवतधर्मात 'सर्वस्व-समर्पणा'ची कल्पना अशाच प्रकारे साधार ठरते. **'अथ यदि ब्राह्मणो यजेत सर्ववेदसं दद्यात्।'** (शतपथ ब्राह्मण १३।६।२।१९) अर्थ - ब्राह्मणाने यज्ञ केला तर सर्व मिळवलेलं दान करावे. सर्ववेदस् म्हणजे सर्व-स्व= स्वत:चे सर्व धन. पुरुषमेधसमाप्तीनंतर लगेच वानप्रस्थाश्रम सांगितला आहे, तो पुरुषमेधाचा अंशच आहे. नंतर घरात वा गावात निवास, अग्नि न ठेवणाऱ्या गृहस्थासाठी, विकल्पाने सांगितला आहे, त्यासाठी उत्तरनारायणसूक्ताने अरणींमध्ये अग्नीसमारोपणा (अग्नीला अरणींमधे पुन्हा सुरक्षित ठेवून) नंतर सांगितले आहे. म्हणूनच कृष्णयजुर्वेदाच्या वैखानसशाखेच्या श्रौतसूत्रांत व गृह्यसूत्रांत 'नारायण' नावाच्या विष्णूची समाराधना,

नारायणबलि किंवा केशव इत्यादि नावांनी संकीर्तन (नामजप) युक्तसंगत वाटतो. म्हणूनच दक्षिणेकडील प्रांतात वैखानसशाखेच्या पूजकांनी वैखानस-आगमानुसार निर्माण केलेल्या मंदिरांमध्ये मूर्तिपूजा-संप्रदायाची उत्पत्ति-स्थापना योग्य ठरते. या क्रमविकासातून विद्वानांनी भागवतधर्माची ऐतिहासिक परंपरा वेदांतच असल्याचे ध्यानात घ्यावे.

*** देवतास्वरूपस्य विचारविकासक्रमः उपनिषदद्विद्यायां परिणतः पञ्चविधश्रेणीभिः। अग्न्यादीनां केषांचित् देवानां परमेश्वरत्वम्।**

* पाच पायऱ्यांमधे देवतास्वरूपाचा विचार त्याचा विकासक्रम उपनिषद् विद्येत परिणत झाला- अग्नी आदि काही देवांचे 'परमेश्वरत्व.'

पहाणे, ज्ञान, संकल्पन, निरोध व कृपा यांची इच्छा, प्रीति, क्रोध, कुशलता, रचनाप्रावीण्य, उन्नयनाची इच्छा, शौर्य इत्यादि मनुष्याच्या अन्तःकरणाचे गुणधर्म आणि शीर, हात, पाय, डोळे, कान इ. मनुष्यशरीराचे अवयव ज्यावेळी स्वतःच्या इष्टदेवतेच्या- सर्वशक्तिमान देवाच्या-ठिकाणी आहेत असे जेव्हा भक्ताला वाटते तेव्हा त्याच्या मनात त्या देवतेचं पुरुषरूप आकार घेतं. देवतेची पुरुषरूपाने संवेदना ऋग्वेदाच्या सूक्तांमध्येच प्रकट झालेली दिसते, ही धर्मविकासातील उच्चतर पायरी असे ऐतिहासिकतत्त्वज्ञ मानतात. ऋग्वेदातील सूक्ते सृष्टीतील निसर्गदेवतांची प्रार्थना करणारी आहेत ती गोष्ट सर्वांनाच मान्य असली तरी या निसर्गदेवतांमध्येच भौतिक शक्तिमत्त्वामध्येच पुरुषाचे- मानवी गुणांचे प्रतिपादन ऋग्वेदाच्या शेकडो ऋचांमध्ये येते हेही खरेच आहे. केवळ निसर्गशक्तींच्या मर्यादांचे उल्लंघन करून दया, शौर्य, सर्वज्ञता इ. गुणांमुळे देवतेला शरण जाणे, त्याची स्तुती करणे या स्वरूपात भक्ती हाच ऋग्वेदाचा प्रतिपाद्य विषय आहे, हे विद्वान वेदाभ्यासकांनी मान्य करायला हवे. हीच भक्ति परमोत्कट झाली तेव्हा देवतांमधील अनेकत्व भक्तांना युक्त वाटले नाही, सहन झाले नाही, त्यांच्यातील अंतरंगातील एकत्व शोधणाऱ्या भक्तीने त्या त्या देवतेचे सर्वेश्वरत्व वर्णन केले. त्या त्या देवतेचे सर्वोत्तम ऐश्वर्य, विश्व निर्मितीचे, धारणादींचे सामर्थ्य वर्णन करणारी सूक्ते वाचून परस्परविरोधाच्या संशयाने गोंधळेल्या पाश्चात्य विद्वानांनी परस्परविरोध दूर करण्याचा अनेक प्रकारे प्रयत्न केला. वेगवेगळ्या देवतांचे सर्वैश्वर्य, सर्वशक्तिमत्त्व, एकाच वेळी कसे असू शकेल याबद्दल त्यांच्या मनात शंका उत्पन्न झाली. ही शंका दूर करण्यासाठी त्यांनी अनेक उपपत्त्या सुचवल्या. विरोधपरिहाराच्या युक्ती सांगणाऱ्या त्यांच्या मनात त्या त्या देवतांच्या सर्वेश्वरात्वाबद्दल त्यांच्यात विवाद नाही. तसेच देवता

कल्पनाच्या विकासक्रमाबद्दल-त्या वास्तवाबद्दल त्यांना शंका नाही. ऋग्वेदापासून उपनिषदांपर्यंतच्या वैदिक वाङ्मयात देवताविचाराच्या उत्क्रांतीच्या या पाच पायऱ्या संभावतात. त्या अशा - १) अनेक देवतांचे अस्तित्व, २) प्रसंगानुसार त्या त्या देवतेचे सर्वेश्वरत्व, ३) विश्वपुरुषरूपाने श्रेष्ठतम देवतारूपाने वर्णन, ४) प्रजापति म्हणजेच सर्व देवता, ५) एकच ते तत्त्व, पुरुष, प्राण, आत्मा, ब्रह्म या नावांनी ओळखले जाणे.

या पाच विभागांचे संक्षेपाने वर्णन करत आहोत. त्या त्या देवतांचा कार्यभिन्नतेनुसार निर्मिति, देवतांचे सापेक्ष अमरत्व, त्यातील अनेक देवतांचे भौतिक, नैसर्गिक शक्तिरूपाने, कार्यरूपाने वर्णन. त्यांची विविध नावे अशी- अग्नि, सोम, सविता, पूषा, मित्र, भग, आदित्य, सूर्य, वायु, पर्जन्य, चन्द्रमा, मरुत्, आप, द्यावापृथिवी, उषा, काही देवता ज्यांचे प्रत्यक्षरूप जाणवत नाही, त्या अशा दोन अश्विन, वरुण, रुद्र, इन्द्र, रुद्र, अर्यमा, बृहस्पति, विष्णु, विश्वकर्मा, हिरण्यगर्भ, प्रजापति इ. या देवता यास्कादींनी पृथिवी, अन्तरिक्ष, द्यौ इत्यादि स्थानांमध्ये विभाग करून दर्शविल्या आहेत. याच तीन स्थानांवरून देवतांचे विभाजन पाश्चात्य पंडितांनी स्वीकारले आहे. त्यानुसार ते देवतांचे वर्णन करतात. वेदाभ्यासक, ब्लूमफिल्ड वेगळ्या तऱ्हेने देवतांचे विभाग दाखवतो - निसर्गशक्ति प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या देवता म्हणून अग्नि, आदित्य, सोम, जल, वायु, आकाश, पृथिवी, चन्द्र, उषादि. निसर्गशक्ति अस्पष्टपणे प्रतीत होणाऱ्या, त्या शक्तीचे अनुमान करता येणाऱ्या देवता अशा- इन्द्र, वरुण, विष्णु, रुद्र इत्यादि. अर्यमा, त्वष्टा, विश्वकर्मा, ब्रह्मणस्पति इ. देवतांमध्ये निसर्गशक्ति पूर्णपणे गूढरूपानेच असते, तो तिसरा गट. मॅक्सम्यूलर स्पृश्य-दृश्य किंचित् दृश्य आणि अदृश्य अशा तीन गटात देवतांचे विभाजन करतो. त्या वैदिक देवतांच्या विचारविकासपरंपरेत अनंतशक्ति अशा परमश्रेष्ठ देवतेचे अस्तित्व क्रमशः तरतमतेने दाखवतात असे मानतो. येथे हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे- येथे कोणत्याही प्रकारे केलेल्या देवतेच्या वर्णनात तिचे पुरुषधर्म-युक्तत्व, अत्यन्त कल्याणकारकत्व प्रकट करायला श्रुती कधीही विसरत नाहीत, चूक करीत नाहीत.

अग्नि इत्यादी काही देवतांचे परमेश्वरत्व- ऋग्वेदाच्या काही ऋचा वा सूक्ते त्या त्या देवतांचे स्वरूपविशेषाच्या मर्यादेतील विशेष कार्य सोडून सर्व शक्तिमत्त्व वर्णन करतात. परमेश्वरत्वाने वर्णिल्या गेलेल्या देवतांमध्ये अग्नीचे वर्णन आध्यात्मिक-तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांचे मूळ वा पूर्वरूप समजता येईल. आत्म्याचे

अमृतत्व, प्रकाशरूपत्व, अनेकरूपता, अनेक जन्म घेणे, अदृश्य, सूक्ष्मरूपाने स्थूलांमध्ये रहाणे इत्यादी धर्म आहेत. ईश्वराचे सर्वशक्तिमत्त्व, तीनही लोकात राहणे, सर्वव्यापकत्व, सृष्टीचे मूलकारण असणे, सर्वज्ञता, सर्व देवांकडून वंदनीयत्व, सर्वदेवतामयत्व, भक्तांवर अनुग्रह करण्याची वृत्ति, पापनाशकता, स्वर्गप्राप्ती इ. गुण ऋग्वेदात वर्णन केलेल्या अग्नीच्या वर्णनात प्रतिबिंबित होतात. जीव आणि ईश्वर यांचे बहुत जन्म घेणे ही गोष्ट आस्तिक दर्शनांना मान्य आहे ते ऋग्वेदाच्या अग्निविषयक बहुतेक मंत्रांमध्ये प्रतिपादित केलेले आहे. एकाच ईश्वराचे विविध रूपांनी, अवतारांनी व्यक्त होणे, ही गोष्ट पुराणे, इतिहास, भगवद्गीता यात प्रतिपादिलेले आहे. त्याचे मूळ ऋग्वेदातील अग्निचरित्रात किंवा इन्द्रवर्णनात सापडू शकेल. याचे अनुमान, तर्कसंगती विद्वानांनी समजून घ्यावी.

ऋग्वेदाच्या काही मंत्रांमध्ये अग्नीला वैश्वानर म्हणून तो सर्व मृतांमध्ये राहणारा अमर, ज्योतिर्मय, असे वर्णन आहे. **‘अयं होता प्रथमः पश्यतेममिदं ज्योतिरमृतं मर्त्येषु’** (ऋग्वेद ६।९।४) इति। हा पहिला होता, याला पहा हाच प्रकाशमय, मर्त्यांमधला अमर असा अग्नि आहे. आत्म्याशी, हृदयस्थानीयाशी त्याची तुलना करून म्हणतात– **‘ध्रुवं ज्योतिर्निहितं दृशये कं मनो जविष्ठं पतयत्स्वन्तः। विश्वे समनसः सकेता एकं क्रतुमभि वि यन्ति साधु।।’** (ऋग्वेद ६।९।५) दर्शनासाठी ही स्थिर ज्योती आहे– तिच्यात मन आनंदाने उडी घेते. सर्व देव एकमताने, स्वेच्छेने या यज्ञात हजर होतात. **‘इदं ज्योतिर्हृदय आहितं यत्’** (ऋग्वेद ६।९।६) अर्थ – ही ज्योती हृदयात ठेवली आहे.

हा प्रकाश हृदयात ठेवला आहे. येथे सर्व देवांकडून हृदयस्थ ज्योतीरूप वैश्वानराची उपासना करायला सांगितली आहे.

‘विश्वे देवा अनमस्यन् भियानास्त्वाम्’ (ऋग्वेद ६।९।७) सर्व देश भिऊन तुला नमस्कार करतात.

‘त्रीणि शता त्री सहस्राण्यग्निं त्रिंशच्च देवा नव चासपर्यन्’ – (ऋग्वेद ३।९।९) तीन सहस्र तीनशे आणि ३९ देवांनी पूजा केली.

‘त्वे अग्ने विश्वे अमृतासो अद्रुह आसा देवा हविरन्त्याहुतम्। त्वया मर्तासः स्वदन्त आसुतिं त्वं गर्भो वीरुधां जज्ञिषे शुचिः।।’ (ऋग्वेद२।१।१४) – हे अग्ने, सर्व अद्रोही देव तुझ्यात हवन केलेला हवि भक्षण करतात. मर्त्य लोक तुझ्यामुळेच अन्नाचा आस्वाद घेतात. शुद्ध असणारा तूच लतादिकांच्या पोटात राहून सर्व उत्पन्न करतोस.

आत्म्याप्रमाणे अग्नि सर्वांच्या अंतरंगात असतो असे पुढील ऋग्वेदातील

मंत्र सांगतो. **'गर्भो यो अपां गर्भा वनानां गर्भश्च स्थातां गर्भश्चरताम्'** (ऋग्वेद १।७०।३) (हे अग्ने) तू जलांचा गर्भ, तू वनांचा गर्भ आहेस, तूच स्थिर आणि चर यांचा ही गर्भ आहेस. (सर्वांच्या पोटात राहतोस.) त्याचे अनेक जन्म धारण करणे ऋग्वेदाच्या पुढील ऋचेत पहावे. **'त्रीणि जाना परि भूषन्त्यस्य समुद्र एकं दिव्येकमप्सु'** (ऋग्वेद १।९५।३) याचे तीन जन्म-एक समुद्रात, एक अंतरिक्षात आणि एक मेघात आहेत. **'त्रिरस्य ता परमा सन्ति सत्या स्पार्हा देवस्य जनिमान्यग्नेः। अनन्ते अन्तः परिवीत आगात् शुचिः शुक्रो अर्यो रोरुचानः।।'** (ऋग्वेद ४।१।७) श्रेष्ठ व नित्य शुद्ध, तेजस्वी आणि अपार अंतरिक्षात भरलेला अत्यंत प्रकाशमान प्रभु अग्नी आमच्याकडे येवो. या अग्निदेवाचे, तीन स्पृहणीय जन्म आहेत.

अथर्ववेद आणि यजुर्वेदातही याचे अनुकरण करून अनेक रूपांनी अग्नीचे सर्व जगतात प्रवेश, सर्व जीवांना धारण करणे, दाता आणि गृहीता, सर्वभक्षकता या गुणांचे वर्णन आहे. तो सर्वदेवांनी पूर्णपणे आहे असे वर्णन आले आहे.

'त्वमग्न इन्द्रो वृषभः सतामसि' – (ऋग्वेद २।१।३) हे अग्नि तूच इन्द्र, तूच सज्जनांचा वृषभ आहेस. या दहा मंत्रामध्ये अग्नीचे सर्वशक्तिमत्त्व सांगत आहेत. अग्नीच्या सर्वज्ञत्वाचे पुन्हापुन्हा वर्णन करून ऋग्वेद सर्व देवांपेक्षा अग्नीचे श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करतो आहे.

'आ दैव्यानि व्रता चिकित्वाना मानुषस्य जनस्य जन्म' (ऋग्वेद १।७०।२) दैवी व्रते पहाणारा मानवी जनाचा जन्मच तू! **'देवानां जन्म मताश्च विद्वान्'** (ऋग्वेद १।७०।६) देवांचा जन्मदाता तूच आहेस. **'अग्निष्टा विश्वा भुवनानि वेद महाद्देवानामसुरत्वमेकम्'** (ऋग्वेद ३।५५।१०) अग्नीमध्येच सर्व भुवने सामावलेली आहेत. अग्नीत राहून तो सर्व भुवनांना जाणतो. ते त्याचे एक महान अद्‌भुत कृत्य आहे.

'स राजा विश्वा वेद जनिमा जातवेदाः देवानामुत यो मर्त्यानां यजिष्ठः' (ऋग्वेद ६।१५।१३) तो अग्निराज, सर्व जाणतो. देवांकडून आणि माणसांकडून त्याचे यजन केले जाते. या ऋचा अग्नि देव, मनुष्य आणि सर्व भूतमात्रांचे जन्म जाणतो असे सांगतात. उपासक आणि ईश्वर एकच असे अद्वैत ऋग्वेदात क्वचित प्रकट होते. **'यदग्ने मर्त्यस्त्वं स्यामहं मित्रमहो अमर्त्यः'** (ऋग्वेद ८।१९।२५) मर्त्य असा मी दीप्ती हाच मित्र असलेल्या तुझ्यामुळे अमर होईन. अग्नि अमर आहे मी मात्र मरणधर्मा आहे या भीतीने उपासक दीप्तिमित्र अग्नीशी एकरूपतेची प्रार्थना करतो. अग्नीचे पवित्रतमत्व, पापमोचकत्व आणि परमेश्वरत्व ऋग्वेदात

अनेक ठिकाणी वर्णिले आहेत.

'अग्निः शुचिव्रततमः शुचिर्विप्रः शुचिः कविः' (ऋग्वेद ८।४४।२१)

अर्थ – अग्नि शुद्धतम, शुद्ध व्रत धारण करणारा, विप्र आणि विद्वान आहे.

'त्वं देवाँ अभिशस्तेरमुञ्चो वैश्वानर जातवेदो महित्वा' (ऋग्वेद ७।१३।२)

अर्थ – सर्व जाणणारा तू आपल्या महिम्याने देवांना संकटातून सोडवतोस, त्यांना पापाच्या आरोपातून मुक्त करतोस. अग्नी देवानाही पापातून सोडवतो असा अर्थ. सर्व देवांची माता अदिति. ही सर्व पापांच्या बंधनातून मुक्त करणारी म्हणून ऋग्वेदात प्रसिद्ध आहे. **'अनागास्त्वं नो अदितिः कृणोतु'** (ऋग्वेद १।१६२।२२) अर्थ – तुला अदिति पापमुक्त करो. ऋग्वेदात अग्नीचे अदितिरूपत्व 'अदिति' या विशेषणाने ३।४ ठिकाणी सूचित केले आहे. राक्षसांना– दुष्ट शक्तींना मारणे हा अग्नीचा विशेष धर्म, **'रक्षोहणं वाजिनम्'** (पापनाशक, शक्तिमान्) (ऋग्वेद १०.८७.१) हे सूक्त व्यक्त करते. अग्नी हा द्यावापृथ्वींचा पुत्र आहे असा उल्लेख आहे. तसेच द्यावापृथ्वींचा तो निर्माता असे सांगणाऱ्याही अनेक ऋचा आहेत. त्यातून अग्नीचे परमेश्वरत्व सिद्ध होते.

'व्रता ते अग्ने महतो महानि तव क्रत्वा रोदसी आततन्थ' (ऋग्वेद ३।६।५) **'व्यस्तभ्नाद्रोदसी मित्रो अद्भुतोऽन्तर्वावदकृणोज्ज्योतिषा तमः। वि चर्मणीव धिषणे अवर्तयद्वैश्वानरो विश्वमधत्त वृष्ण्यम्।'** (ऋग्वेद ६।८।३) अर्थ – हे अग्ने तुझी अनेक व्रते आहेत. तुझ्या यज्ञानेच द्यावा पृथ्वी विस्तारल्या. चामडे ताणावे त्याप्रमाणे त्या अग्नीने द्यावा पृथ्वीना लांब ताणून पसरवले. त्याने त्यांची व्यवस्था लावली. आपल्या प्रकाशाने अंधार घालवला. त्यानेच सर्व बलांना आणि वर्षणक्षमतांना धारण केले आहे.

'त्वं भासा रोदसी अतातन्थ' (ऋग्वेद ७।५।४) अर्थ – तू आपल्या तेजाने अंतरिक्ष व पृथ्वीचा विस्तार केलास.

शरीरांमध्ये उष्णता या धर्मामुळे आढळणारा, जीवाचा आत्माच असा शरीरधारणा करणारा, सूर्याच्या रूपाने अंतरिक्षात दिसणारा, स्थिरचर जगाची निर्मिती, धारणा, स्थिती, पोषण इत्यादि क्रियांसाठी उपकारक पृथ्वीवरील वृक्ष दगड इत्यादींमध्ये घर्षणाने प्रकट होणारा, मेघजलामध्ये विद्युतरूपाने चमकणारा, सर्व मानवीय क्रियांचा, अन्न शिजवणे इत्यादिमध्ये प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे जीवनाधार असलेला तसेच यज्ञीय अग्नी बनून मानवांच्या ऐहिक आणि पारमार्थिक प्रेयस् आणि श्रेयस् साधून देणाऱ्या, धर्माचा आधार, प्रत्यक्ष दिसणारा अग्नी हाच परमेश्वर अशी कल्पना वैदिक विद्वानांना करता आली. तो प्राणिशरीरातून निघून

गेला असता वा कमी झाला असता मृत्यू त्याला ग्रासतो म्हणून अग्नीला विश्वाचे आयुष्य, जीवन असेही वेदांनी मानले. म्हणूनच काठकसंहितेत (७.१४) **वात: प्राणस्तदयमात्मा–** येथे वात, प्राण, आत्मा या तीन शब्दांनी त्याची स्तुती केली. आपल्या सर्व मनोरथांची पूर्ती होण्यासाठी वैश्वानर–ज्योतिरूपाची प्राप्ती व्हावी अशी प्रार्थना यजुर्वेदीय करतात.

'**वैश्वानरज्योतिभूर्यासम्, विभून् कामान् व्यश्नवै**' (काठकसंहिता ३८।५) अर्थ – आम्ही वैश्वानर ज्योतीप्रमाणे–तेजस्वी व्हावे, मोठे–खूप भोग भोगावेत. अग्नीचे परमात्मत्व ही तेथे व्यक्त होते.

'**विश्वकर्मा विश्वदेवो विश्वजिद् विश्वदर्शन:**' (काठकसंहिता ३६।१५) – विश्वकर्मा, सर्वांचा देव, सर्वांना जिंकणारा, सर्वांना दिसणारा असे त्याचे तसेच अन्य अनेक मंत्रामधील उल्लेख यामुळे अग्नी परमात्मा ठरतो. म्हणूनच यजमानाशी प्रजापतीशी, सर्व प्राणिमात्रांशी तसेच सृष्टीशी संवत्सरात्मक कालासह अग्नीचे तादात्म्य सांगण्यासाठी अग्निचयनात त्याचे विराट पुरुषरूपत्व प्रतिपादिले आहे. अशाप्रकारे अग्निचयन ही क्रिया आध्यात्मिक उपनिषद् तत्त्वज्ञानदर्शनरूप उपासनेन कशी परिणत झाली तर तिच्या मुळाशी जीवात्मा–परमात्मारूप विराट पुरुषाची कल्पना 'अग्नि' उपासना बीजातून निर्माण झाली आहे.

ऋग्वेदात इतर देवांपेक्षा सर्वांत जास्त स्तुती इंद्राची केली आहे. तो उच्चतम परमेश्वरगुणांनी संपन्न आहे. गुणांची परिसीमा त्यात दिसते. पुरुषधर्मांनी परिपूर्ण पुरुषोत्तमाचे प्रतिबिंब असा देव इन्द्रच आहे. सर्व देवांहून तो सामर्थ्यसंपन्न, सर्वांवर अधिराज्य गाजवणारा, वरचढ, अनन्यसाधारण असेच इन्द्राचे वर्णन अनेक सूक्तांमध्ये आले आहे.

'**न यस्य देवा देवता न मर्ता आपश्चन शवसो अन्तमापु:**' (ऋग्वेद १।१००।१५) अर्थ – त्या इंद्राच्या सामर्थ्याचा थांग देवदेवता, माणसे, प्राणी यानाही लागू शकत नाही. येथे शव शब्दाने बळ अपेक्षित आहे. म्हणूनच युद्धात जिंकू इच्छिणाऱ्या भक्तांना युद्धात त्याचे साहाय्य हवे असते. म्हणून ते देवांमधील सर्वश्रेष्ठ म्हणून त्याची स्तुती केली जाते.

'**यस्मान्न ऋते विजयन्ते जनासो यं युद्धयमाना अवसे हवन्ते**' (ऋग्वेद २.१२.९) अर्थ – ज्याच्याशिवाय युद्धात जय मिळत नाही म्हणून रक्षणासाठी युद्ध करणारे भक्त त्यासाठी यज्ञ करतात. त्याच्यापुढे सर्व भीतीने कापतात असे वर्णन अनेक ऋचा करतात.

'त्वद्विश्वानि भुवनानि वज्रिन् द्यावा रेजेते पृथिवी च भीषा' (ऋग्वेद ८।९७।१४) अर्थ – हे इन्द्रा तुझ्या भीतीनेच सर्व भुवने, द्युलोक व पृथ्वी शोभून दिसतात, कापतात. इन्द्राची विश्वाचा आधार, सर्व देवांचा नियंत्रक, नाना शरीरांनी संचार या गोष्टींनी स्तुती केली आहे.

'इन्द्रस्य कर्म सुकृता पुरूणि, व्रतानि देवा न मिनन्ति विश्वे। दाधार यः पृथिवीं द्यामुतेमां जजान सर्वमुषसं सुदंसाः।।' (ऋग्वेद ३.३२.८)

अर्थ – पृथ्वी अन्तरिक्ष आणि द्युलोकाला धारण करणाऱ्या, उषा आणि सूर्यदेव याना निर्माण करणाऱ्या, महापराक्रमी इन्द्रदेवाची कर्मे आणि व्रते यांना सर्व देव एकत्र येऊनही थांबवू/रोखू शकत नाहीत.

'रूपं रूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तन्वं परि स्वाम्।।' (ऋग्वेद ३।५३।८)

अर्थ – ज्या रूपात इंद्राचे आवाहन केले जाते त्या रूपात आपल्या मायेने तो प्रकट होतो. देवाकडून आणि भक्तांकडून त्याच्या मैत्रीची प्रार्थना केली जाते. भक्तीचा परमोत्कर्ष दाखवण्यासाठी त्याला पिता, माता, मित्र इत्यादि अनेक विशेषणांनी संबोधतात.

'त्वं हि नः पिता वसो त्वं माता शतक्रतो बभूविथ' (ऋग्वेद ८.९८.११)

अर्थ – हे इंद्रा, तूच आमचा पिता, माता, धन सर्व तूच हो.

ऋग्वेदसंहितेत अनेकवेळा ईश शब्दाचा प्रयोग इन्द्राला उद्देशून केलेला दिसतो. त्यामुळे ईश्वरशब्दाचे मूळ इन्द्रशब्दात मानण्यास काही प्रत्यवाय नाही.

'इन्द्रो दिव इन्द्र ईशे पृथिव्या इन्द्रो अपामिन्द्र इत् पर्वतानाम्। इन्द्रो वृधामिन्द्र इन्मेधिराणामिन्द्रः क्षेमे योगे हव्य इन्द्रः।।' (ऋग्वेद १०.८९.१०)

अर्थ – इन्द्र अंतरिक्ष, पृथ्वी, जल, पर्वत, वृद्ध आणि बुद्धिमान यांचा सत्ताधीश आहे. इन्द्रात योग, क्षेम व हविद्रव्य आहे. **'विश्वस्यैक ईशिषे सास्युक्थ्यः'** (ऋग्वेद २.१३.६) साऱ्या विश्वावर तुझीच सत्ता आहे तू प्रशंसेस पात्र आहेस. ऋग्वेदात ईशान शब्दाचा प्रयोग इन्द्राचं विशेषण म्हणून खूपदा येतो पण सर्व देवतांच्या संदर्भात तो फारसा वापरला जात नाही. ओज शब्द बळ, शक्ति यांचा पर्याय शब्द आहे. सत्ता गाजवणे बलाधीन असते, म्हणून बऱ्याच वेळा इन्द्रासाठी ईशान शब्दाचा प्रयोग करताना 'ओजसा ईशानः' (पराक्रमाने सत्ताधीश, ऐश्वर्यवान) असा ओजस् शब्दाचा ईशानसह प्रयोग आढळतो. जसा

'सूर्य कवे चक्रमीशानमोजसा' (ऋग्वेद १.१७५.४)

अर्थ – हे मेधावी इन्द्रा तू आपल्या बळाने सूर्याला चक्र दिलेस.

'ऋषिर्हि पूर्वजा अस्येक ईशान ओजसा। इन्द्र चोष्कूयसे वसु।।' (ऋग्वेद ८.४६.४१) करून स्तोत्याना दिले. ऋषि याचे पूर्वज होते आपल्या बळाने इन्द्राने धन निर्माण केले. **'इन्द्र प्रेहि पुरस्त्वं विश्वस्येशान ओजसा'** (ऋग्वेद ८।१७।९) अर्थ – बळामुळे सर्व ऐश्वर्य असलेल्या इन्द्रा तू पुढे ये. **'या सप्तबुध्नमर्णवं जिह्मवारमपोर्णुत इन्द्र ईशान ओजसा'** (ऋग्वेद ८.४०.५) अर्थ – सात तळ असलेल्या वाकड्या समुद्राला आपल्या बळाने इन्द्राने वर काढले. **'इन्दुरिन्द्राय पवते इति देवासो अब्रुवन् वाचस्पतिर्मखस्यते विश्वस्येशान ओजसा।।'** (ऋग्वेद ९.१०१.५) अर्थ – सोम इंद्रासाठी वाहतो आहे असे स्तोते म्हणतात तेव्हा सामर्थ्याने सर्वश्रेष्ठ असणारा वाचस्पति सोम स्तुतीची इच्छा करतो.

द्युलोक आणि पृथ्वी यांना धारण करणे त्यांना स्थिर करणे हे कार्य स्तंम्भन किंवा स्कम्भन, देवाचे कर्म म्हणून त्यांच्या स्तुतीसाठी अनेक ठिकाणी निर्दिष्ट असते. आकाशातील सूर्य आणि नक्षत्रे तसेच द्युलोक आणि पृथ्वी यांना धारण करणे हे विश्वकर्म्याचे काम. हा ऋग्वेदाचा एक प्रमुख विषय आहे. कोणतीही देवता या कर्मामुळे मोठेपणाला प्राप्त होते, असा ऋग्वेदाचा संकेत दिसतो. हे इन्द्राचे (च) कर्म आहे असे पुन:पुन्हा सांगितले आहे. ईशान शब्दाचा हाही अर्थ होऊ शकतो हे त्या शब्दाच्या संदर्भाने वेदवेत्त्यांनी ध्यानात घ्यावे. ऋग्वेदात प्राधान्याने इन्द्रासाठीच वापरलेला शब्द यजुर्वेदकाळात आणि ब्राह्मणकाळी इन्द्र सोडून रुद्रासाठी प्रामुख्याने वापरला जाऊ लागला असे वाटते. **तासामीशानो भगव:** (तैत्तिरीय संहिता ४।५।१०।५) – त्यांचा सत्ताधीश भगवान् (रुद्र). शांखायन ब्राह्मणात (६.८) रुद्राच्या आठ नावांमध्ये आणि शतपथ ब्राह्मणात (६।१।३।१७) रुद्राच्या ९ नावांमध्ये ईशान नावाचा समावेश आहे. उपनिषदोक्त अध्यात्मविद्येशी इन्द्राचा साक्षात संबंध विचार विकासाच्या ऐतिहासिक पद्धतीप्रमाणे दाखवता येणे शक्य नसले तरी परमपुरुष कल्पना ही परमेश्वरार्थ विकसित करण्यात इन्द्र कल्पनेने खूप मदत झाली असण्याचा तर्क करता येतो म्हणून इन्द्राचा विचार येथे थोडक्यात केला. वस्तुत: उपनिषदोक्त आत्मविद्येशी इन्द्राच्या ऐतिहासिक दृष्टीने दाखवणे शक्य आहे. तो असा– ईशोपनिषदाच्या पहिल्याच मंत्रात 'ईश्' शब्दाने निर्दिष्ट सर्व जगाचा व्यापक आत्मा तोच आहे. ऋग्वेदात वर्णिल्या जाणाऱ्या इन्द्राचे स्मरण करून देते, हे युक्तच आहे. इन्द्रियांचा अधिष्ठाता जीव जागृतावस्तेत चाक्षुष– द्रष्टा पुरुष– असे म्हटला जातो, कारण जागेपणी डोळे हेच प्रमुख ज्ञानेन्द्रिय असते. तो चाक्षुषपुरुष म्हणजेच इन्द्र असं

मंडलब्राह्मणात म्हटलं आहे.

'स एष एवेन्द्रः योऽयं दक्षिणेऽक्षन् पुरुषः' (शतपथ ब्राह्मण १०।५।९)

'स योऽयं मध्ये प्राणः, एष एवेन्द्रः' (शतब्राह्मण ६।१।१।२) अर्थ - तसेच मध्यमप्राण म्हणजे इन्द्र असाही निर्देश करतात. तसेच त्याला अनुसरून कौषीतकी उपनिषदात प्रतर्दनाला अध्यात्मविद्येतला गुरु इन्द्र म्हणतो- **'मामेव विजानीहि, एतदेवाहं मनुष्याय हिततमं मन्ये'** (कौषीतकी उपनिषद ३।१) अर्थ - मलाच जाणा, हेच मी मनुष्यांसाठी अत्यंत हितकर मानतो' अशी सुरुवात करून तो म्हणाला, **'स होवाच प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा, तं मामायुर-मृतमित्युपास्स्व, आयुः प्राणः प्राणो वा आयुः'** (कौशितकी उपनिषद ३।२) ''मी प्रज्ञात्मा प्राण आहे, त्या माझी आयुष्य म्हणजे अमृत असे मानून उपासना कर आयुष्य म्हणजे प्राण, प्राण म्हणजे आयुष्य! अशाप्रकारे ज्ञेय अशा गोष्टीचा निर्देश करून आत्मा म्हणजेच इन्द्र, प्राण शब्दाचा पर्याय शब्द असे प्रतिपादन केले. हेच लक्षात घेऊनच शरीरात प्रवेश केलेल्या आत्म्याची विशेष प्रकारे इन्द्रपदाची व्युत्पत्ति सांगून ऐतरेय उपनिषद् निर्देश करते. **'तमिदद्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण'** (ऐतरेयआरण्यक २।४।३।१४) त्या 'इदद्राला' - हे हे देणाऱ्याला- इन्द्र असे अप्रत्यक्षपणे म्हणतात. तसेच बृहदारण्यकात मधुब्राह्मणात सर्वच प्राणिशरीरात झोपणाऱ्या पुरुष परमात्म्याला उद्देशून **'रूपंरूपं प्रतिरूपो बभूव तदस्य रूपं प्रतिचक्षणाय। इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता ह्यस्य हरयः शता दशा।'** (ऋग्वेद ६।४७।१८) प्रत्येक रूपात तो वेगवेगळ्या रूपाचा झाला. त्याचं रूप पहाण्यासाठी, इन्द्र मायेने अनेक रूपे धारण केली आहे. याला १००० घोडे जोडलेले आहेत. या ऋग्वेदमंत्राचा अनुवाद करून 'हाच दहा घोडे हजार किंवा अनंत हात, हेच ब्रह्म, सर्वांच्या अनुभवाचा विषय असलेला आत्मा हेच ब्रह्म आहे' अशा प्रकारे इन्द्राचे ब्रह्मत्व सांगून उपसंहार केला आहे.

इन्द्राहूनही श्रेष्ठ वरुण?

ऋग्वेदपूर्वकालात इन्द्राहूनही अधिक महान वरुण होता असे इतिहासज्ञ अनुमान काढतात. आता उपलब्ध असलेल्या ऋग्वेदसंहितेत त्या महान वरुणाचा महिमा सांगणारी काही सूक्तेच आढळतात. ऋग्वेदकाळात युद्ध करू इच्छिणाऱ्या, विजयाची इच्छा असलेल्या आर्यांनी वरुणापेक्षा इष्टकार्य सिद्ध करू शकणारा पराक्रमी इन्द्रच महत्त्वाचा वाटला आणि त्यांनी त्याला स्वीकारले. वरुण हा काही युद्धदेवता नाही. विश्वाची व्यवस्था पाहणारी, न्यायाधीशाप्रमाणे लोकांचे पापपुण्य, साधु आचरण आणि दुर्व्यवहार यांच्यावर नजर ठेवणारी, सर्वांच्या

कर्तव्यकर्मरूप व्रतांचे नियमन करणारी, पाप्यांना शंभर (शेकडो) बंधांनी–पाशंनी–जखडून शिक्षा देणारी, शंभर वैद्यांनी वेढलेली (आवती भवती शेकडो वैद्य असलेली), असत्याचा द्वेष करणारी, त्या त्या देवतेला तिच्या तिच्या (आपापल्या) स्वभावानुसार जगाच्या धारणेसाठी कार्याला प्रवृत्त करणारी, स्वच्छनीतीचे पालन करवणारी, विश्वाच्या साम्राज्यावर नेहमींसाठी अभिषेक केलेली अशी ही वरुणदेवता आहे. सम्राट हे विशेषण फक्त वरुणालाच लावलेलं दिसतं. यथायोग्य ठिकाणी वस्तूची रचना/उपलब्धता करून देणे हे वरुणाचे कार्य आहे असं पुढील श्रुती सांगते– **'वनेषु व्यन्तरिक्षं ततान वाजमर्वत्सु पय उस्रियासु। हृत्सु क्रतुं वरुणो अप्स्वग्निं दिवि सूर्यमदधात् सोममद्रौ।'** (ऋग्वेद ५।८५।२) – वरुणाने अरण्यावर आकाश, घोड्यात सामर्थ्य आणि नद्यात पाणी उत्पन्न केले. अन्त:करणात कर्तव्यबुद्धि, पाण्यात अग्नि आणि द्युलोकात सूर्य आणि पर्वतावर सोम निर्माण केला. अशा प्रकारे योग्य जागी त्या त्या उपयुक्त वस्तू वरुणाने ठेवल्या असा या ऋचेचा अभिप्राय आहे. ऋताचे रक्षण करणारा, पालन करणारा, असत्याचा द्वेष करणारा अशा अर्थाची विशेषणे– ऋतावा, ऋतस्य गोपा, अनृतद्विट् इत्यादि विशेषणे ऋग्वेदात वरुणासाठी वापरलेली दिसतात. सर्वच देव ऋताच्या आधीन, त्याप्रमाणे चालणारे असतात, अशी वचने ऋग्वेदात दिसतात. 'ऋत' नावाचे तत्त्व विश्वाला जीवनभूत– जगवणारे आहे, असे वेदवेत्ते मानतात. ऋत म्हणजे वैश्विक नियम. त्यांच्या पालनाने विश्वाचे पालन होते म्हणून वरुणाला 'ऋतरक्षक' म्हणतात. व्रतशब्दानेही ऋचांमध्ये ऋतच अभिप्रेत आहे. म्हणूनच वरुणाचे 'धृतव्रत' हे नाव अन्वर्थक ठरते. सूर्यचन्द्र, नक्षत्र यांची गती, उदय आणि अस्त आदि घटना म्हणजेच ऋत, तीच वरुणाच्या आज्ञेने घडणारी व्रते असे ऋचांमध्ये सांगितलेले आढळते.

'उरुं हि राजा वरुणश्चकार सूर्याय पन्थामन्वेतवा उ। अपदे पादा प्रतिधातवे–ऽकरुतापवक्ता हृदयाविधश्चित्।। अमी य ऋक्षा निहितास उच्चा नक्तं ददृश्रे कुह चिद्दिवेयु:। अदब्धानि वरुणस्य व्रतानि विचाकशच्चन्द्रमा नक्तमेति।।'' (ऋसं.१.२४.८) – सूर्याला गमन करण्यासाठी राजा वरुणाने रुंद रस्ता तयार करून दिला आणि अंतरिक्षात जाण्याकरता मार्ग दिला. हृदय विदारण करणाऱ्या शत्रूपासून संरक्षण केले. आकाशात उंचावर असलेली नक्षत्रे दिवसा कोठे जातात? तेज:पुंज चंद्र रात्री उगवतो. वरुणाचे व्रते, नियम कोणीही मोडत नाही.

माणसांच्या सत्य–असत्य कर्मांना जाणणारा, उत्कृष्ट आणि निकृष्ट, भूत, वर्तमान आणि भविष्यकालीन, सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त अशा

सर्व वस्तूंचा आणि कर्मांचा साक्षाद् द्रष्टा वरुणच आहे, असे प्रसन्न आणि गंभीर वाणीने ऋग्वेदसूक्तांनी सांगितले आहे. अथर्ववेदातील दोन सूक्तेही या अर्थाची पुष्टी करणारी आहेत. (अथर्ववेद ४.१६, ५.११)

यजुर्वेदाच्या आणि ब्राह्मणग्रंथांच्या काळात वरुणाचे साम्राज्य जणु अस्तंगत झालं, विस्मरणाच्या गर्तेत गेलं. इन्द्रादिदेवता केवळ हविर्भाग स्वीकारणाऱ्या, यज्ञातच आठवल्या जाणाऱ्या झाल्या. इन्द्र, विष्णु, वरुण, मित्र, द्यावापृथिवी, सोम, सविता या ऋग्वेदातील प्रमख, आपापल्या सूक्तांमध्ये सर्वश्रेष्ठ परमेश्वर म्हणून गणल्या गेलेल्या देवता होत्या. यजुर्वेदात आणि ब्राह्मणग्रंथांमधे 'यज्ञ' या प्रमुख देवतेच्या, संस्थेच्या तुलनेनं या देवतांना गौणत्व आलं. पुरुषसूक्तात वर्णिलेला प्रजापतीच्या पदवीला प्राप्त झालेला परमपुरुष यजुर्वेद आणि ब्राह्मणकाळात पराकाष्ठेच्या महत्त्वाच्या धनी झाला. आता ऋग्वेदाचा विषय पुरा करून लगेच नंतर या विषयाचा विचार करू.

तेजस्वी ग्रह, देवमनुष्य आणि विश्वाला प्रत्यक्ष दिसणारा, सर्वांना प्रकाशित करणारा सूर्य, सविता इ. अनेक नावांनी ऋग्वेदांत दिसतो. परमेश्वराचे 'ज्योतिषां ज्योति:' असे वर्णन आदित्यदेवतेच्या स्वरूपामुळेच मिळाले असावे, या अनुमानात काहीही गैर नाही. शिवाय परमेश्वराची सर्वांना प्रेरणा देण्याची कल्पनाही सविता या देवाच्या स्वरूपामुळे, शक्तीमुळेच सार्थ ठरते, यात काही तर्कदोष नाही. अग्नीप्रमाणेच सूर्य, सविता यांच्या रूपांमुळे आदित्यदेवतेची उपनिषदातील आत्मतत्त्वात परिणाम होण्यामागे साक्षात् उपकारकत्व इतिहास प्रणालीने मान्य केले आहे. सवित्याचे कर्माला प्रवृत्त करणे हे इतर देवतांपेक्षा वेगळेपण असे ऋग्वेदातील ऋचा पटवून देतात. अग्निरहस्यात मण्डलब्राह्मण, तैत्तिरीय ब्राह्मणातील सावित्राग्निचयन, ऐतरेयोपनिषदातील **'योऽहं, सोऽसौ, योऽसौ सोऽहम्**' (ऐतरेय आरण्यक २।२।४) जो मी तो तो आहे, जो तो तो मी आहे' ही देहात आणि सूर्यमंडलात असणाऱ्या देवाची एकात्मतेने–एकीभावाने उपासना, छांदोग्य उपनिषदातील **'असौ वा आदित्यो देवमधु**' (छांदोग्य ३.१.११) हा सूर्य देवांचा मध आहे– देवांना प्रिय आहे, अशा प्रकारे आरंभिलेली आदित्य विषयीची ब्रह्मोपासना इत्यादि संदर्भ आदित्यदेवतेचा उपनिषद्विद्येशी साक्षात् संबंध समजावून देतात.

अग्नि, इन्द्र, वरुण यांच्याप्रमाणेच विष्णु, रुद्र इत्यादींचे ऋग्वेदाने प्रतिपादिलेले परमेश्वरत्व विद्वानांनी अभ्यासाने जाणून घ्यावे, त्यासाठी या भागात उद्धृत केलेल्या आणि न केलेल्या इतर ऋचांचा आधार घ्यावा विस्तारभयास्तव येथे

त्याचा सविस्तर ऊहापोह केला नाही.

अग्नि, इन्द्र, वरुण आदींचा विशेषनामांविना सार्थ विशेषणांसह त्वष्टा, धाता, कर्ता, हिरण्यगर्भ असा उल्लेख एका शुद्ध परमेश्वर तत्त्वाकडे जाण्याचा प्रवास, त्याचा प्रत्यक्ष उदय सूचित करतो. विशेषत: विश्वकर्म्याची २ सूक्ते आणि हिरण्यगर्भाचे एक सूक्त ही एकाच सर्वांना आधार असलेल्या अज पण विश्वात प्रवेश करून विविध आकार जन्म धारण करणाऱ्या देवाची स्तुति करतात आणि प्रश्न विचारून त्याचे एकत्व निश्चित करतात.

'द्यावाभूमी जनयन्देव एक:' 'यो न: पिता जनिता यो विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा। यो देवानां नामधा एक एव', 'अजस्य नाभावध्येकमर्पितं यस्मिन्विश्वानि भुवनानि तस्थु:' ' न तं विदाथ य इमा जजान' 'य आत्मदा बलदा यस्य विश्व उपासते प्रशिषं यस्य देवा:। यस्य छायाऽमृतं यस्य मृत्यु:, कस्मै देवाय हविषा विधेम।।' 'यो देवेष्वधि देव एक आसीत्' 'ततो देवानां समवर्ततासुरेक:।'

अर्थ : अन्तरिक्ष आणि पृथ्वी या दोघांना एका देवाने निर्माण केला, जो आमचा पिता, निर्माण करणारा, तो सर्व भुवनाना जाणतो. जो देवांच्या नाना नावातूनही एकच आहे. त्या अजाच्या नाभीमध्ये एक तत्त्व ठेवले ज्याच्यामध्ये सगळी भुवने रहातात. ज्याने या प्रजांना निर्माण केले त्याला तुम्ही जाणत नाही. जो आत्मद, बलद आहे, ज्याची सर्व उपासना करतात....., कोणत्या देवाला हवींनी संतुष्ट करू? देवांमध्ये एक श्रेष्ठ आहे. नंतर देवांचा तो एक प्राण झाला. इत्यादींनी ते व्यक्त होते.

विश्वकर्मा, हिरण्यगर्भ, प्रजापती यांचे परमेश्वरत्व दाखवणाऱ्या आणि पुरुषाचे असंख्यात गुण गाणाऱ्या ऋचा पुरुषसूक्तात सिद्धातरूपाने परमपुरुषाचा विचार मांडत आहेत. इन्द्र, वरुण या व इतर विशेषनामांना वगळून विश्वकर्मा, हिरण्यगर्भ इ. विशेषनामासारखी विशेषणेही बाजूला सारून साधारण पुरुष या नावाने पुरुषसूक्तातील ऋचा विश्वतत्त्वांचे वर्णन करतात. येथे सर्व विविध कार्ये एका तत्त्वाकडून होण्याजोगी-त्याचाच अंश असे दर्शवण्यासाठीच सर्व विश्वाची पुरुषात्मकता सांगितली आहे. परमार्थतत्त्वाचे विश्वात्मकत्व असूनही ते त्याहूनही मोठे आहे. हे नीटपणे समजावण्यासाठी **'पादोऽस्य विश्वा भूतानि' 'अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्' 'उतामृतत्वस्येशान:'** 'सारे प्राणिमात्र याचे पाय, सर्वांमध्ये राहूनही तो दशांगुळे शिल्लक आहे, अमृतत्वाचा स्वामी' इत्यादि वर्णने येतात. ते एक तत्त्वच कार्य आणि कारण, दोन्ही तोच कार्य आणि तोच कारण हे

सांगण्यासाठी विधान केलं–

'यद् भूतं यच्च भव्यम्' – जे होऊन गेलं ते आणि जे नंतर होणार आहे ते सर्व तो पुरुषच आहे. त्याच पुरुषाचे प्राकट्य आणि अदृश्यभाव हे त्याचे गुण आहेत ते सुचवण्यासाठी यज्ञरूपक आणि जन्म-मरण, यज्ञीय हव्यत्व स्पष्ट केले. एकाच परमेश्वराचे कार्यकारणस्वरूप स्पष्टपणे विशद करून पुरुषसूक्ताने, विश्वात्मक विराट पुरुषाच्या उपनिषदातील अवताराची पार्श्वभूमीच तयार केली.

पुरुषः विश्वस्य परमतत्त्वम्। – पुरुष हेच विश्वाचे परमतत्त्व आहे.

वेदात पुरुषशब्द मनुष्यवाचक आहे, प्रसिद्ध आहे. लोकांच्या व्यवहारात मनुष्यजातीसाठी वापरला जाणारा तोच पुरुष शब्द परमार्थतत्त्वाचा बोधक-वाचक म्हणून नारायणऋषींनी 'पुरुष' हाच शब्द आदराने स्वीकारला. मनुष्य हा ज्याचा वाचक दुसरा शब्द अशा सांसारिक मनुष्याची स्वरूपरचना, उच्चनीच योनीत, अवस्थेत असलेल्या इतर प्राण्यांपेक्षा त्याचे वेगळेपण, त्याच्या विलक्षण अशा चैतन्यगुणांना बारकाईने पाहून, त्यांच्याशी तुलना करून, दोषांना बाजूला सारून त्याच्या लहानशाही उत्तमगुणांना अनंतपट वाढवून श्रेष्ठ पुरुषाची– विश्वात्मक पुरुषाची कल्पना क्रान्तदर्शी वैदिक ऋषींनी केली. अग्निसूर्यवायु आप पृथ्वी आदि देवतांनी युक्त समुदायरूप असूनही प्रत्येक देवता ज्या समूहाचा अवयव होत्या त्या महान विश्वाचे तात्त्विक स्वरूप प्रकट करण्यासाठी पुरुषशब्द कल्पिला. विश्वाच्या आणि मनुष्यप्राण्याच्या तुलनेनं 'आधिदैवतम्' आणि 'अध्यात्मम्' अशा प्रकारे चिंतन सतत करणाऱ्या ऋषींनीच प्रथम वैदिक अध्यात्मदर्शन प्रस्तुत केलं. तशी तुलना करून-केल्यामुळेच पिण्ड आणि ब्रह्माण्ड यातील अत्यंत समानता त्यांना पहाता आली. मनुष्यात विश्वशक्तींचे एकीकरण, त्यांचे प्रत्येकामध्ये कार्यानुसार विभाजन, संकल्पानुसार कार्य पार पाडताना कार्यांची सरमिसळ, परस्परविरोध टाळणे, एकसंध अवयवीसाठी गौणत्व स्वीकारून रहाणे, या सर्वांत तत्त्वतः एकात्मता अनुभवाला येते. हे प्राणिशास्त्राने प्रकट केलेलं पुरुषस्वरूपाचे संघटन किंवा अवयवयुक्तत्व, विश्वतत्त्वदर्शनाला उपकारक ठरते. शिवाय बीजावस्थेत पुरुष हातपाय इत्यादींनी युक्त असलेल्या कर्मेंद्रियांचा डोळे, कान इ. ज्ञानेंद्रियांशी विरोध येऊ न देता कोणत्याही भेदाशिवाय, एकत्वाने रहाते. तोच पुरुष बीजभाव टाकून हातपायादि अवयवांनी आणि कानडोळे इ. ज्ञानेद्रियांनी कार्यरत होऊन अंगभेदांनी स्वस्वरूप दाखवतो. ही कार्यकारणभावाची प्रक्रिया प्राणिविज्ञानाप्रमाणे जगाच्या सृजनप्रक्रियेचे स्वरूप तत्त्वतः समजण्यासाठी उपयोगी पडते.

'सूर्ये चक्षुर्गच्छतु, वातमात्मा, द्यां च गच्छ पृथिवीं च धर्मणा। अपो वा गच्छ यदि तत्र ते हितमोषधीषु प्रति तिष्ठा शरीरैः।।'(ऋग्वेद १०.६०.३) – मृत मनुष्य ब्रह्माण्डात लय पावतो असं सांगणारी श्रुती मनुष्यामध्ये विश्वशक्तीचे एकीकरण आणि कार्यविभाजन सांगते. चक्षू सूर्यात जावो, वायूत आत्मा (?प्राण), अंतरिक्षात, पृथ्वीत किंवा पाण्यात आपल्या स्वधर्माप्रमाणे जा. जर तिथे तुझ्या हित औषधींमध्ये असेल तर तिथे जा– तिथे शरीराने रहा. गतप्राण झालेल्या पुरुषाला उद्देशून असा मंत्र आहे.

'वातात्ते प्राणमविदं सूर्याच्चक्षुरहं तव' इति। (अथर्ववेद ८.२.३)

अर्थ – तुझ्या वातातून प्राण मिळाला, सूर्यापासून दृष्टि (नेत्र) मिळाली, यज्ञात मारल्या जाणाऱ्या पशूला उद्देशून म्हणतात– **'वातं प्राणमन्ववसृजतात्, अन्तरिक्षमसुं, दिशः श्रोत्रं, पृथिवी शरीरमिति। एष्वेवैनं तल्लोकेष्वादधाति'** (ऐतरेय ब्राह्मण ६।६) वाताने प्राण निर्माण होवो, अंतरिक्षाने प्राण, दिशांनी कानांना निर्माण करावं आणि पृथ्वीने शरीराला निर्माण कर. ह्यांच्यामधेच त्या लोकात त्याला ठेवतात (त्याची इन्द्रियादि त्याला मिळतात.)

'यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति, वातं प्राणः, चक्षुरादित्यं, मनश्चन्द्रं, दिशः श्रोत्रं, पृथिवीं शरीरं, आकाशमात्मा, ओषधीर्लोमानि, वनस्पतीन् केशाः, अप्सु लोहितं च रेतश्च निधीयते क्वायं तदा पुरुषो भवतीति' (बृहदारण्यक ३।२।१३) – मृत पुरुषाचा– त्याच्या सर्व गोष्टींचा कोठे/कसा लय होतो ते सांगतात– 'मृत पुरुषाची वाणी अग्नीत, प्राण वायूत, नेत्र आदित्यात, मन चंद्रात, श्रवणशक्ति दिशांमध्ये, शरीर पृथ्वीमध्ये, आकाशात आत्मा, ओषधींमध्ये लव, वनस्पतींमध्ये केस, पाण्यामध्ये रक्त आणि वीर्य ठेवले जाते, तेव्हा पुरुष कोठे रहातो?' अथर्ववेदाच्या शारीरसूक्तात पुरुषरूपाने विश्व-सर्व-देवतांचे अस्तित्व आणि पुरुषाच्या गुणधर्मांचे सविस्तर परिगणन करून, थोडक्यात त्याबाबत स्वतःचा अभिप्राय सांगितला आहे.

'गृहं कृत्वा मर्त्यं देवाः पुरुषमाविशन्' (अथर्ववेद ११।१०।१८)

अर्थ – 'घर' निर्माण करून देवांनी पुरुषांमध्ये प्रवेश केला.

'या आपो याश्च देवता या विराड् ब्रह्मणा सह। शरीरं ब्रह्म प्राविशत्, शरीरेऽधि प्रजापतिः।। सूर्यश्चक्षुर्वातः प्राणं पुरुषस्य वि भेजिरे। अथास्येतरमात्मानं देवाः प्रायच्छन्नग्नये।। तस्माद्वै विद्वान् पुरुषमिदं ब्रह्मेति मन्यते। सर्वा ह्यस्मिन् देवता गावो गोष्ठ इवासते।।' (अथर्ववेद ३।१०।३०-३२)

अर्थ – आप या देवता, विराट् ब्रह्मा सह शरीरात प्रवेश केला. प्रजापतीनेही

शरीराचा आश्रय घेतला. सूर्याने दृष्टी आणि वायूने प्राणांचे विभाजन केले. नंतर त्याच्या सर्व गोष्टी देवांनी अग्नीला दिल्या. म्हणून विद्वान् या पुरुषाला ब्रह्म असे म्हणतात. गोठ्यात गाई रहाव्यात त्याप्रमाणे सर्व देवता याच्यामध्ये वास करतात.'

'सूर्या मे चक्षुर्वातः प्राणोऽन्तरिक्षमात्मा पृथिवी शरीरम्' (अथर्ववेद ५।९।७) – शिवाय असेही म्हटले आहे– सूर्य माझा डोळा, वायू, प्राण, अन्तरिक्ष आत्मा, पृथ्वी शरीर' याला अनुसरूनच शांखायन आरण्यकात म्हटले आहे– **'प्रजापतिर्वा इमं पुरुषमुदञ्चत। तस्मिन्नेता देवता आवेशयत्। वाच्यग्निं, प्राणे वायुं, अपाने वैद्युतं, उदाने पर्जन्यं, चक्षुष्यादित्यं, मनसि चन्द्रमसं, श्रोत्रे दिशः, शरीरे पृथिवीं, रेतस्यपः, बले इन्द्रं, मन्यावीशानं, मूर्धन्याकाशं, आत्मनि ब्रह्म'** (शांखायन आरण्यक ११।१)

अर्थ – प्रजापतिने या पुरुषाला उचलले. त्यामध्ये देवतांचा प्रवेश करविला. वाणीत अग्नीला, प्राणात वायूला, अपानात वैद्युताला, उदानात पर्जन्याला, डोळ्यांमध्ये सूर्य, मनात चंद्राला, कानात दिशांना, शरीरात पृथ्वीला, वीर्यात पाण्याला, बळात इन्द्राला, मन्यूमध्ये (रागामध्ये?) ईशानाला, मस्तकात आकाशाला, आत्म्यामध्ये ब्रह्माला ठेवले' हेच हृदयात ठेवून ऐतरेयउपनिषदात म्हटले आहे. **'अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशत्, वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशत्, आदित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशत्, दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्, ओषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशन्, चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशत्, मृत्युरपानो भूत्वा नाभिं प्राविशत्, आपो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन्'** (ऐतरेय आरण्यक २।४।२।४)

अर्थ – 'अग्नीने वाणी होऊन मुखात प्रवेश केला. वायूने प्राण होऊन नाकात प्रवेश केला. आदित्य दृष्टी होऊन डोळ्यात आला. दिशा श्रवणशक्ती होऊन कानात प्रवेशिल्या. औषधी आणि वनस्पती यांनी लोम होऊन त्वचेत प्रवेश केला. चन्द्राने मन होऊन हृदयात प्रवेश केला. मृत्यूने अपानवायू होऊन नाभीत प्रवेश केला. पाण्याने रेत होऊन पुरुषलिंगात प्रवेश केला.

अग्नि, आदित्य, वायू, पाणी आणि अन्न यांनी भरलेल्या या जगात पाच जिवंत प्राण्याचे धर्म आढळतात म्हणून वेदद्रष्ट्या ऋषींनी पुरुषाचे रूप कल्पिले. सतत परिवर्तनशीलता, अप्रकट, भेदरहित बीजापासून विविध लहानमोठ्या आकारांमध्ये परिणत होणे, विनाश व पुन्हा उत्पत्ती यांची साखळी, वेगवेगळी कार्ये करणाऱ्या शक्तींचे विसंवादाशिवाय– सुसंगत सहअस्तित्व, तशा स्थितीत

त्यांच्यातून व्यक्त झाली मूलभूत एकता आणि समान रूपांच्या किंवा विरुद्ध, वेगळ्या रूपांच्या व्यक्तींची जन्मपरंपरा हे ते पाच प्राणिधर्म आहेत. समान-भिन्न नसलेले उपादान कारण असण्याचा सिद्धान्त पुरुषाच्या रूपकानेच सिद्ध होतो. कर्ता हा निमित्त असतो. तो स्वत:हून वेगळे असे उपादानकारण- कच्चा माल- घेऊन रथ इत्यादि कार्ये करतो हे जगात प्रसिद्ध आहे. अशाच प्रकारे जगाची- विश्वाची निर्मिती करणारा परमेश्वर स्वत:पेक्षा वेगळ्या अशा परमाणु इ. उपादानकारण घेऊन जग निर्माण करतो असा तर्क काही तार्किक करतात. ते ईश्वराला जगाचे उपादानकारण मानत नाहीत. वेद मात्र उपादानकारण आणि कर्ता यांचा भेद सहन करीत नाही. पुरुषाचा जनन करणाऱ्याचा दृष्टांत मनात ठेवून प्राण्यांचे जन्मलेला आणि जन्माला घालणारा या नात्याने सादृश्य/ सारखेपणा असलेले विश्व निर्माण करून भेदकल्पना दूर करते.

ही गोष्ट प्रत्यक्ष दिसते की प्राणी स्वत:पासूनच स्वत:च्या अपत्यांना जन्म देतात. तसेच दुसऱ्या कर्त्याची अपेक्षा न ठेवता, उपादानकारणच, कर्तृत्वशक्तीने कार्यरूपाने परिणाम पावते. तत्त्वत: कार्य आणि कारण दोन्ही एकच असतात.

हीच गोष्ट जनकपुरुषाच्या रूपकातून प्रकट होते. म्हणूनच वेद केवळ पुरुषाचे रूपकच सांगत नाही तर गाय, बैल, पक्षी यांचेही रूपक वापरतो. गाईचे रूपक सुचवून म्हणतात- **'तस्या: समुद्रा अधि वि क्षरन्ति तेन जीवन्ति प्रदिशश्चतस्र:। तत: क्षरत्यक्षरं तद्विश्वमुप जीवति।।'** (ऋग्वेद १.१६४.४२)

अर्थ - त्या गाईपासून समुद्र प्रस्रवत असतात, त्याने चारही प्रमुख दिशा जगतात. पुष्ट होतात. त्यापासून अक्षर स्रवते त्यावर विश्व उपजीविका करते.

'यो रोहितो वृषभस्तिग्मशृङ्ग: पर्यग्निं परि सूर्यं बभूव। यो विष्टभ्नाति पृथिवीं दिवं च तस्माद् देवा अधि सृष्टी: सृजन्ते।।' (अथर्व. १३.१.१५)

अर्थ - जो तांबूस तीक्ष्ण शिंगाचा बैल अग्नीच्या सूर्याच्या भोवती राहतो. जो पृथ्वीला अंतरिक्षाला स्थिर बनवितो त्यानंतर पुढे देव सृष्टिनिर्माण करतात.

'दिव्य: स सुपर्णो गरुत्मान्' (ऋग्वेद १.१६४.४६) - तो गरुड दिव्य पक्षी आहे. **'सुपर्णं विप्रा: कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति'** (ऋग्वेद १०.११४.५) त्या सुंदर पंखांच्या पक्षाला तो एकच असूनही विद्वान ब्राह्मण त्याची अनेक रूपांमध्ये कल्पना करतात.

प्राणीरूपकांपेक्षा पुरुषरूपक वेदाला अधिक आवडलं. कारण पुरुष इतर प्राण्यांपेक्षा गुणांनी वरचढ असतो.

'तस्य य आत्मानमाविस्तरां वेद, अश्नुते हाविर्भूय:। ओषधिवनस्पतयो

यच्च किंच प्राणभृत्, स आत्मानमाविस्तरां वेद। ओषधिवनस्पतिषु हि रसो दृश्यते, चित्तं प्राणभृत्सु। प्राणभृत्सु त्वेवाविस्तरामात्मा। तेषु हि रसोऽपि दृश्यते। न चित्तमितरेषु। पुरुषे त्वेवाविन्तरमात्मा। स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमः' (ऐतरेय आरण्यक २।३।२)

अर्थ – त्याने स्वत:ला प्रकट झालेले पाहिले. प्रकट होऊन त्याने सर्व व्यापले. औषधी वनस्पती जे काही प्राणयुक्त ते त्याने आपल्यापासून प्रकट झाल्याचे पाहिले. औषधी वपस्पतींमध्ये रस असतो. प्राण धारणकरणाऱ्यांमध्ये चित्त असते. प्राणधारण करणाऱ्यांमध्ये आत्मा प्रकट होतो. त्यांच्यामध्ये रसही असतो. इतरांमध्ये चित्त नसते. पुरुषात आत्मा प्रकट होतो. तो ज्ञानाने संपन्न असतो.

'ताभ्यः पुरुषमानयत्। ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति। पुरुषो वाव सुकृतम्' (ऐतरेय आरण्यक २।४।२।३) – त्यांच्यापासून पुरुषाला आणले (निर्माण केले) त्या म्हणाल्या 'छान निर्मिती झाली.' पुरुष हीच ती उत्तम निर्मिती.

'अन्नात् पुरुषः' (तैत्तिरीय उपनिषद २।१)

अर्थ – तैत्तिरीय उपनिषदातही आत्म्यापासून सृष्टिक्रम सुरू 'अन्नापासून पुरुष' अशी सृष्टीतील शेवटची निर्मिती पुरुष ही आहे.

पुरुषावरील रूपक ऋग्वेद विश्वतत्त्वाशी जोडून दाखवतो. विश्वाचे स्थूल आणि सूक्ष्म असं कार्यकारणरूप, कोणत्याही अवस्थेत स्थिर रहाणारं रूप हे वस्तुत: तत्त्वसमुदाय वा वस्तुसमुदाय नाही तर एकात्म आहे. जाणावयाचा पदार्थसमुदाय हा कोणत्या तरी एककाचा अवयव असलेल्या, एकसंधाच्या अंगाचा समुदाय आहे असं श्रुती मानते. त्या एकात्मक विश्वपदार्थाचे समर्थन करण्यासाठी पुरुषाचे रूपक स्वीकारले आहे. नारायण ऋषीने पुरुषसूक्तात सूक्ष्म आणि स्थूल, सूक्ष्मतर आणि स्थूलतर अशा पुरुषाला चार प्रकारे रहस्यमयी शैलीत वर्णिले आहे. सर्वांच्या पलिकडचा परमपुरुष– त्याची महती एवढी आहे– पृथ्वीवरील सर्व भूते त्याचा एक पाद आहेत.

याचा तिसरा पाय स्वर्गात अमृत आहे असा दर्शविला आहे. **'तस्माद्विराडजायत विराजो अधि पूरूषः।'** त्यापासून विराट आणि यज्ञपुरुष तयार झाले. या उल्लेखाप्रमाणे परमपुरुषापासून विराट पुरुष आणि यज्ञपुरुष निर्माण झाले असे श्रुति सांगते. त्यांचे स्वरूपाविषयी इथे सरळ अनुक्रमाने न सांगता विरुद्ध क्रमाने सांगितले आहे. प्रथम 'संवत्सर' नामक यज्ञात्मक पुरुषाचे वर्णन येते. नंतर त्यापासून झालेल्या चातुर्वर्ण्ययुक्त पुरुषाचे वर्णन येते. पुढे

'चन्द्रमा मनसो जात:' – चन्द्र मनातून जन्मला अशी सुरुवात करून चन्द्र, सूर्य, इन्द्र, अग्नि, वायु, अन्तरिक्ष, द्युलोक, भूमि, लोक दिशा यांची उत्पत्ति क्रमश: मन, चक्षु, मुख, प्राण, नाभी, मस्तक, पाद, श्रोत्र या विराट पुरुषाच्या अवयवांपासून सांगितली आहे.**'यत्पुरुषेण हविषा'** (पुरुषाने हवीने....) याने सुरवात झालेल्या सात मंत्रांमध्ये यज्ञनामक संवत्सरपुरुषापासून वेदत्रयीच्या छंदांची, घोडा इ. पशूंची आणि चार वर्णातल्या पुरुषांची उत्पत्ति सांगितली आहे. यज्ञपुरुषाचे संवत्सरात्मकत्व **'वसन्तो अस्यासीदाज्यं ग्रीष्म इध्म: शरद्हवि:'**– वसंत तूप, ग्रीष्म समिधा आणि शरद हवी' या वर्णनावरून अनुमित होते. हाच संवत्सरपशु यज्ञपशु आहे **'देवा यद्यज्ञं तन्वाना अबध्नन् पुरुषं पशुम्'** – यज्ञ करणाऱ्या देवांनी पुरुषरूपी पशूला बांधले' असे वर्णन करून सृष्टि–उत्पत्ति–चक्ररूप यज्ञ देवांनी केला असे वर्णन आहे. शिवाय आदिपुरुष, विराटपुरुष, कालात्मा, यज्ञपुरुष आणि चातुर्वर्ण्यपुरुष या चार शब्दांनी सांगितला आहे. रूपकमूल मनुष्य पुरुषाचा पर्याय परोक्ष दाखवतो– **'ततो विष्वङ् व्यक्रामत् साशनानशने अभि'** त्याने खाणाऱ्या व न खाणाऱ्या सर्वांना पूर्णत: व्यापून टाकलं. यातील 'साशन' या शब्दाने त्या श्रेष्ठ पुरुषाने विष्वङ् म्हणजे देव मनुष्य, प्राणी अशा अनेक रूपांनी व्यापून टाकलंय, असे सायणभाष्यावरून कळते.

ऐतरेयउपनिषदामध्ये पुरुषसूक्त लक्षात घेऊनच आदितत्त्वाचा निर्देश 'आत्मा' शब्दाने केला आहे, याआधी त्यासाठी पुरुषशब्द वापरला होता. नंतर लोकाची सृष्टी सांगून नंतर अग्निवायुआदित्य आणि दिशा या लोकपाल म्हटल्या जाणाऱ्यांच्या उत्पत्तीसंबंधी, आत्म्याने केलेली पुरुषाची सृष्टि सांगितली– त्याच्या अवयवांपासूनच अग्निवायू आदींचा जन्म सांगितला. शेवटी अग्निवायू या लोकपालांच्या विषयोपभोगासाठी त्यांचे आयतन–स्थान असा मनुष्य आत्म्याने निर्मिला, असे प्रतिपादन केले. येथे अग्निवायु आदींची ज्या पुरुषापासून उत्पत्ति सांगितली तोच पुरुषसूक्तात **'चन्द्रमा मनसो जात:'** चन्द्र मनापासून जन्मला इत्यादींनी सूचित होतो. यावरून ऐतरेयोपनिषद् आणि पुरुषसूक्त यामधील साम्याची कल्पना करावी. शिवाय पुरुषसूक्तातला परमपुरुषच येथे सृष्टीच्या प्रारंभापूर्वी होताच– **'आत्मा वा इदमेक एवाग्रे आसीत्'** 'आधी फक्त आत्मा तेवढाच होता' यातील आत्मा या शब्दाने ते सूचित होते. पुढे **'सर्वेषां भूतानामन्तरपुरुष: सम आत्मेति विद्यात्'** सर्व पुरुषांच्या आतील पुरुष तो माझा आत्मा' असे सांगितले आहे.

*** परमतत्त्वं पुरुष: प्रजापति: –** परमतत्त्व पुरुष प्रजापति.

व्यक्त आणि अव्यक्त भावांनी सांगितलेला विश्वपुरुष ऋग्वेदानंतरच्या काळातील यजुर्वेदादींमध्ये, मन्त्रब्राह्मणादि ग्रंथांमध्ये प्रजापति म्हटला जातो. सर्व देवाहून श्रेष्ठ वरिष्ठपदी असलेला सर्वांचा आत्मा, सर्वदेवतामय आणि देव-आसुरांचा पिता म्हणून प्रसिद्ध आहे. त्याचे बीज ऋग्वेदातच आहे. त्याची पुढची वाढ यजुर्वेदादींमध्ये आढळते. कारण 'देवांचा प्राण' 'देवांचाही देव' अशा शब्दात पुन्हापुन्हा स्तुती केल्या गेलेल्या हिरण्यगर्भाला, हिरण्यगर्भसूक्तात शेवटी 'प्रजापते' असे संबोधून सूक्ताचा उपसंहार केला आहे. तेथे **'कस्मै देवाय हविषा विधेम**'(काठक १२.९, १४.१०) - कोणत्या देवाची हवीने पूजा करू' असे अनेक वेळा विचारून तो विशेष असे नाम नसलेला 'अनिर्देश्य' निर्देश न करता येण्याजोगा आहे असे सुचवले आहे. 'किं' शब्दाने 'त्याला' प्रश्नाचा विषय करून त्याचे उत्तरच दिले नाही. **'अनिरुक्तः प्रजापतिः'** (काठक १२.९) प्रजापतीची व्युत्पत्ति देता येत नाही.' हेच प्रजापतीची अनिरुक्तता दाखवते. हिरण्यगर्भसूक्तातल्या पुन्हा पुन्हा विचारल्या गेलेल्या **'कस्मै देवाय हविषा विधेम'** या चवथ्या चरणाच्या पुनरुक्तीच्या संस्कारामुळे प्रजापतीला 'क' हे नाव मिळाले. नंतर यजुर्वेदकाळात 'क' या संज्ञेने ओळखलाही जाऊ लागला. **'प्रजापतिर्वै कः'** (तैत्तिरीय संहिता १।६।८।५) **'कोऽसि कतमोऽसि कस्मै त्वा काय त्वा, सुश्लोक सुमङ्गल, सत्यराजन्'** (शौनक अथर्ववेद २०।४) इत्यादि मंत्रांनी ते समजावून दिले आहे. 'प्रजापति म्ह. क, कोण आहेस, कितवा आहेस, कुणासाठी आहेस? कीर्तिवंत, अत्यंत शुभकारक सत्यराजा आहेस.'

'स प्रजापतिरब्रवीदथ कोऽहमिति। ... ततो वै को नाम प्रजापतिरभवत्। (ऐतरेय ब्राह्मण १२।१०) प्रजापती म्हणाला, मी कोण आहे... नंतर प्रजापति 'कः' झाला- 'क' म्हणजे प्रजापति. वेदांच्या पुढील विचारांमध्ये अनेक प्रकारे प्रजापतीचे स्वरूप वर्णन केले आहे. त्या सर्वांचे सार म्हणून शतपथब्राह्मण सांगते- **उभयमेतद् प्रजापतिः निरुक्तश्चानिरुक्तश्च, परिमितश्चापरिमितश्च।** (शतपथ ६।५।३।७) सांगितलेले व न निरूपिलेले, परिमित अपि अपरिमित, हे दोन्ही म्हणजे प्रजापतीच.

ऋग्वेदातील सूक्ते इन्द्र, अग्नि, सवित्रादि देवांची पृथक्‌पणे स्तुती करतात तशी प्रजापतीदेवतेची करीत असतात. हिरण्यगर्भ सूक्तातला शेवटचा मंत्र मात्र याला अपवाद आहे. या सूक्तातच प्रजापती शब्द विशेषनाम म्हणून येतो. इतरत्र तो शब्द शब्द 'सवितृ' इत्यादींचे विशेषण असते, असे जाणावे.

यजुर्वेदात, सर्व ब्राह्मणग्रंथांमध्ये प्रजापतीला पराकोटीचे महत्त्व प्राप्त झाले.

हा ऋग्वेदाचा काळ आणि यजुर्वेदाचा काळ यांच्यामधल्या काळात देवतांबद्दलच्या विचारात खूप बदल झाला, असे लक्षात येते. ऐतिहासिकदृष्ट्या अशा परिवर्तनाचा विचार करता त्या परिवर्तनाचे कारण सामाजिक स्थिती हेच आहे. प्रजापति पदाच्या सामाजिक संदर्भाचे प्रतिबिम्ब धार्मिक तत्त्वविचारांमध्येही पडलेले दिसते. जगात हे अनुभवायला मिळतं की विश्वतत्त्वाचा विचार करणारे लोक, सामाजिक अनुभवांच्या, संस्कारांच्या प्रभावांच्या मिश्रणाने सामाजिक तत्त्वांच्या सारखेपणामुळे तसा आरोप करून विश्वतत्त्वाची कल्पना करतात. यजुर्वेदकाळात अशा विचारांच्या संकरामुळे, समाजाच्या आणि विश्वाच्या निसर्गात अगदी वेगळेपणा का असावा याचा विचार करता न आल्यामुळे त्यांनी सामाजिक असा प्रजापति नावाची व्यक्ति सृष्टितत्त्वाच्या उपपत्तीसाठी विश्वनिसर्गात सारखेपणावरून कल्पिली. प्रजापतिशब्दाने अतिप्राचीन सामाजिक व्यवस्था अशा प्रकारे व्यक्त होते. देव आणि असुर या दोहोंमध्ये विरोध नाही-नसावा असे मानणारे वैदिक लोक जेव्हा गणसंस्थेचे अंग असलेल्या प्राथमिक राज्यसंस्थेमध्ये जीवन घालवताना, आरोग्य आणि दीर्घायुष्य याची अपेक्षा ठेवत होते. त्या लोकांच्या कामनांची पूर्ति करणारा, त्या राज्यपद्धतीतील उच्चपद विभूषित करणारा, नियंत्रक नेता, पालक म्हणून प्रजापति ही भूमिका नाव मिळाले.

प्राचीन वैदिकांची सामाजिक संस्था पितृप्रधान होती- स्वाभाविकपणेच पिता मुलाचा पालक आणि नियंत्रक असतोच. हेसुद्धा स्वाभाविकच असते की प्राथमिक जनांपैकी अधिक बलवान आणि वयोवृद्ध असेल त्यालाच मोठा अधिकारी म्हटलं जायचं. (कुटुम्बप्रमुख!) जेव्हा प्राचीनकाळी वैदिक समाजात ही पितृप्रधान पद्धती अस्तित्वात होती- तेव्हा कुटुंब आणि समाज यांना धारण करणारी कर्मे करीत परंपरेने आलेली कर्मे आठवून त्यांचा उपदेश तो करी. पालक म्हणून तो सार्थ असे पिता हे पद भूषवीत असे. त्या प्रजांचा तो पति म्हणजे प्रजापति होता. तो प्रजापति म्हणजे कोणी एक विशिष्ट व्यक्ती नसे तर सामाजिक व्यवस्थेचा भाग असे. लोकसंकेताला अनुसरून प्रजापतिसंज्ञा धारण करणारे, फार काळापासून चालत आलेले ते अधिकारदर्शक एक पद होते. म्हणूनच ब्राह्मणग्रंथ आणि पुराणात अथर्व (गोपथ ब्राह्मण १।१।४), मनु (शतपथ ब्राह्मण ६।६।१।१९), भरत (शतपथ ब्राह्मण ५।८।१।१४), जमदग्नि, कश्यप, वसिष्ठ (शांखायन ब्राह्मण २५।२, २६।१५) इ. ऋषि प्रजापती नावाने वर्णिलेले आहेत. वैदिकजनांची सर्व कर्मे-वैदिक आणि लौकिक- यज्ञाला

नाभिस्थानी म्हणजे मध्यभागी ठेवून प्रजापतीद्वारा केली जात असत. म्हणून यज्ञाचा प्रवर्तक प्रजापति असे पुन्हा पुन्हा ऋग्वेदानंतरच्या वेदांमध्ये सांगितले जाते. यज्ञ हाच सर्व मनुष्यांच्या इच्छापूर्तीचे असाधारण/अमोघ साधन, असं सांगितलं जातं.

'प्रजापतिर्यज्ञानसृजत' (तैत्तिरीय संहिता १।६।९।१) - प्रजापतीने यज्ञांना निर्माण केले. **'तेन प्रजापतिः परमां काष्ठामगच्छत्'** (तैत्तिरीय संहिता १।६।९।२)- त्याने प्रजापति परमसीमेला पोहोचला. **'यो वै प्रजातेन यज्ञेन यजते प्र प्रजया पशुभिर्मिथुनैर्जायते'** (तैत्तिरीय संहिता १।६।९।३) - जो प्रजात अशा यज्ञाने यजन करतो तो प्रजेने, पशूंनी आणि मिथुनांनी युक्त होतो. **'अन्नाद्यमात्मन् धत्ते'** (तैत्तिरीय संहिता १।६।११।६)- अन्नादि आत्माला धारण करतो. **'आयुरेव आत्मन् धत्ते प्रति यज्ञेन तिष्ठति'** (तैत्तिरीय संहिता १।६।११।७)- आत्मा आयुष्यच प्रति यज्ञाने राहतो. प्रजा, अन्न धन आदि देणारी, शत्रूचा नाश करणारी सर्वप्रकारे प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारी, सर्व कृत्ये प्रजापतीने यज्ञाच्या कक्षेत आणली. अशाप्रकारे प्रजापतीच्या कर्मांचे यज्ञफल सांगणारे, त्यांची स्तुती करणारे अर्थवाद खूप आढळतात.

वैदिक जनांनी यज्ञ केवल सामाजिक जीवनातील साधने मिळवण्याचे सामर्थ्य देतात असे मानले नाही. यज्ञ म्हणजे विश्वशक्तीच अशी त्यांची श्रद्धा होती. यज्ञप्रवर्तक प्रजापतीचे सामाजिक सामर्थ्य श्रद्धापूर्वक स्वीकारणाऱ्या वैदिकांनी सृष्टिनिर्मितीच्या प्रक्रियेच्या कल्पनेमध्येही, विश्वकारणशक्तीही प्रजापतीरूपातच कल्पिले. या प्रकारे वेदांनी प्रजापतीला सर्वांचा उत्पत्तिकर्ता व सर्वात्मक मानले. पुरुषसूक्ताचा आधार घेणाऱ्या यजुर्वेदाने आणि ब्राह्मणग्रंथांनी प्रजापति आणि विश्वपुरुष यांचा अभेद मानून सृष्टिप्रक्रिया समजावून सांगितली. समाजाचे आणि सृष्टीचे निर्मिती त्यातील घटना यांच्यातील वेगळेपणाची विवेकाने आकलन करण्याचे बुद्धीचे सामर्थ्य लक्षात आल्यावर गौण अर्थाने प्रजापति शब्दाच्या अर्थाची व्युत्पत्ति-वेदांनी सुरू केली.

'रूपं वै प्रजापतिः', **'नाम वै प्रजापतिः'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण २।२।७।१), **'सत्यं हि प्रजापतिः'** (शतपथ ब्राह्मण ४।२।१।२६), **'आत्मा वै प्रजापतिः'** (शतपथ ब्राह्मण ४।५।९।२) **'ब्रह्म वै प्रजापतिः'** (शतपथ ब्राह्मण १३।६।२।८) - रूप म्हणजे प्रजापती, नाम म्हणजे प्रजापती सत्य, आत्मा ब्रह्म म्हणजे प्रजापती! शेवटी उपनिषदांमध्ये प्रजापति पद न वापरता त्याची उपेक्षा करून तत्त्वविचार मांडला अशी विचार विकासाची वाटचाल झालेली दिसते.

(*शतपथब्राह्मणे प्रजापतेर्दृश्यप्रपञ्चकर्तुः आदिसलिलोद्भूतहिरण्मयाण्डात्सृष्टिरुक्ता (११।१।६।२)। तैत्तिरीयसंहितादिषु कथ्यते यत् विश्वजननीष्वप्सु वायुभूतः प्रजापतिः लेलायमानः सृष्ट्यादावासीदिति (तैसं. ५।६।४।२, ७।१।५।१; तैत्तिरीय ब्राह्मण १।१।३।५-७, २।२।९।१-१०)। तैत्तिरीयसंहितायां बहुषु ब्राह्मणेषु च प्रजापतिः विराट्पुरुषत्वेन स्वाङ्गेभ्यो विश्वं जनयतीति पुरुषसूक्तप्रोक्त-सृष्टिप्रक्रियामनुकृत्य वर्ण्यते। स खलु प्रजापतिः ज्येष्ठः अग्न्यादिदेवतानां भूरादिलोकानां गायत्र्यादिच्छन्दसां साम्नामजादिपशूनां ब्राह्मणादिवर्णानां च सृष्टिं स्वाङ्गेभ्यः करोति इत्येवं संक्षेपेण विस्तरेण वा वर्ण्यते (तैत्तिरीय संहिता ७।१।१।३-६; ऐतरेय ब्राह्मण २५।७; ता. ब्रा. ६।१।६-१३, १६।१।१, २०।१४।२; जैब्रा. १।६८,६९, ३५७; तैब्रा. २।२।९।१-१०; ऐआ. २।१।७। ऋग्वेदे यत् सृष्टिकारणं तत्त्वं अद्वैतरूपेण प्रतिपादितं तदेव अद्वैतरूपेण ब्राह्मणग्रन्थेष्वपि प्रजापत्यात्मकं निरूप्यते। 'प्रजापतिर्वा इदमेक एवाग्र आस' (ऐब्रा. १०।१) 'प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत्' (ताब्रा. १६।१।१, २०।१४।२) 'प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीदेक एव' (शब्रा. ६।१।३।१) इत्यादीनि वाक्यान्यनुसंधेयान्यत्र।)- शतपथब्राह्मणात दृश्य प्रपंच निर्माण करणाऱ्या प्रजापतीने आदिजलातून निर्माण झालेल्या सुवर्णअंडातून सृष्टि निर्माण केली असे म्हणतात. तैत्तिरीय संहितेत म्हटले आहे- विश्व निर्माण करणाऱ्या पाण्यात वायुरूपाने प्रजापती सृष्टिनिर्मितीपूर्वी डुलत होता. तैत्तिरीय संहितेत आणि अनेक ब्राह्मण ग्रंथांमध्ये विराट पुरुष असलेल्या प्रजापतीने आपल्या अवयवांपासून पुरुषसूक्तात सांगितलेल्या सृष्टिप्रक्रियेनुसार सृष्टिनिर्मिती केली, असे वर्णन येते. ज्येष्ठ अशा त्या प्रजापतीनेच अग्नि इत्यादी देवांची, भू आदि लोकांची, गायत्री आदि छांदांची, सामांची, अजादि पशूंची, ब्राह्मणादि वर्णांची निर्मिती स्वतःच्या अवयवांपासून केली असे वर्णन संक्षेपाने किंवा विस्ताराने येते. ऋग्वेदात जे कारण अद्वैतरूपाने सांगितले तेच ब्राह्मण ग्रंथामध्ये प्रजापतिरूपाने येते. आधी फक्त प्रजापतीच होता. प्रजापती एकटाच होता. सृष्टिपूर्वी फक्त प्रजापतीच एकटा होता. इत्यादी विधाने येथे लक्षात घ्यावीत.)

हे येथे लक्षात घेण्यासारखे आहे - जरी पुरुषसूक्तातला पुरुष हाच प्रजापती असे दोघांचे ऐक्य ऋग्वेदानंतरच्या वेदांनी बहुतेक वेळा उल्लेखिलेले असूनही त्याच्या विरुद्धही मत, उद्धरणे आढळतात. शांखायन ब्राह्मणात (६.१) महादेव रुद्र हाच प्रजापतीच्या अपत्यांपैकी एक 'सहस्राक्ष, सहस्रपात्- हजारो डोळे असंख्य पाय' असलेला पुरुष म्हणून प्रसिद्ध झाला असा संदर्भ आहे. तैत्तिरीय

आरण्यकात (१.२३.४) प्रजापतीपूर्वी निर्माण झालेला कूर्म हाच सृष्टिकर्ता सहस्रशीर्ष पुरुष असा निर्देश आहे. रुद्राचे परमपुरुषत्व **'सहस्रशीर्ष: पुरुष:'** **'वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम्'** (श्वेताश्वेतर ३.८)- मी या महान पुरुषाला जाणतो **'महान् प्रभुर्वै पुरुष:'** (श्वेता ३.१२)- तो प्रभु महान पुरुष आहे. 'सहस्त्रशीर्षा पुरुष:' या पुरुषसूक्तातील २ मंत्रांद्वारा श्वेताश्वेतरोपनिषदात (३.१४, ३.१५, ३.८) इत्यादि वाक्यांमधून पूर्णत: स्वीकारलेलं आहे. तेच मत उत्तर नारायणमंत्राने आणि वेदोत्तरकालीन पुराणे इत्यादि वाङ्मय, नारायणादि उपनिषदे यात दृढमूल झाले. भगवान वासुदेव विष्णूमध्ये पुरुषोत्तमत्व नारायणद्वारा पक्के ठसले असे म्हणणे शक्य आहे. शतपथब्राह्मणात दोन वाक्ये **'पुरुषो ह नारायण:'** (शतपथ ब्राह्मण १३.६.१.१) पुरुषाने नारायणाची इच्छा केली आणि **'पुरुषं ह नारायणं प्रजापतिरुवाच'** (शतपथ ब्राह्मण१२.३.४.१) - नारायण पुरुषाला प्रजापती म्हणाला. या दोन वाक्यांनी नारायणाचे पुरुषत्व वर्णन करतात. नारायण हाच विष्णू हे समीकरण वेदोत्तरकालीन निगमांमध्ये स्वीकृत आहे. पुरुषोत्तमशब्दाचे वैदिक मूलही उपलब्ध आहे- **'एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते स उत्तम: पुरुष:'** (छांदोग्य ८।१२।३)- हा प्रसादरूप आत्मा या शरीरातून बाहेर पडून श्रेष्ठ अशा तेजाला प्राप्त होऊन स्वत:च्या मूळ रूपाशी एकरूप होतो, तोच उत्तम पुरुष.

✲ पुरुषोत्तम हाच सर्वधर्मांनी युक्त असा भक्तिविषय आहे.

परतत्त्वाची पुरुषरूपाने विचारपूर्वक प्रतिष्ठापना केल्यामुळेच प्रपंचाचा दोष घालवणारी, मनाचा रूक्षपणा घालवून मृदुता निर्माण करणारी, रससारवती, संसाराचा संताप शमवणारी अमृतमयी भक्ति मनात पालवते, ते अन्यथा शक्य नाही. भगवंताच्या पुरुषरूपामुळेच त्याचा मानस साक्षात्कार शक्य होतो. चित्तामध्ये सत्त्वाचा आवेग निर्माण होऊन लौकिक आनंदाला क:पदार्थ ठरवणारा, स्वर्गाला मागे टाकणारा, मोक्षाच्या चरमसीमेपर्यंत पोहोचवणारा प्रेमभाव हृदयात जागृत होते, जे अन्यथा (निर्गुणाबद्दल) शक्य नाही. म्हणूनच लोकांनी स्वीकारलेले सर्व धर्म पापांचा निरास करून मुक्ती मिळवण्यासाठी पुरुषोत्तमरूपाने स्थापिलेल्या विभूवरच श्रद्धा ठेवतात. त्या त्या देवताला पुरुषरूपाने स्तवणाऱ्या ऋग्वेदमंत्रांमध्ये आढळणारे हे पुरुषतत्त्व पुरुषसूक्तात विशिष्ट नाव न देता वर्णिले आहे, हे लक्षणीय आहे. या ऋग्वेदाच्या बीजातूनच शैव, वैष्णव आदि भागवतच्या इतर देवांची कल्पना करणारा परमपुरुषाचा विचार निर्माण झाला. पुरुषविचार भक्तीला अनुकूल आहे तरीही तत्त्व समजावून द्यायला पुरेसा समर्थ/उपयुक्त नाही म्हणून

ऋग्वेदातच उपलब्ध असलेले परमदेवतेला उद्देशून असलेले, अनिर्देश्य अशा अन्तिमतत्त्वाचे सूचन करणारे मंत्रच स्वीकारून उपनिषदांनी आध्यात्मिक दर्शनाची उभारणी केली.

ऋग्वेदात बहुदेवतावादापासून एकेश्वरवादापर्यंत प्रवास झाला. देवांची नावं जरी वेगवेगळी असली तरी ती श्रेष्ठ देवतेला उद्देशूनच आहेत असं प्रत्यक्ष सांगितलं आहे.

'इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्। एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।।' (ऋग्वेद १.१६४.४६) **'एक एवाग्निर्बहुधा समिद्धः, एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः। एकैवोषाः सर्वमिदं वि भाति, एकं वा इदं वि बभूव सर्वम्।।'** (ऋग्वेद ८.५८.२)

अर्थ – 'तो दिव्य चांगल्या पंखाचा गरुड आहे. त्यालाच विप्र– शहाणे लोक, इंद्र, मित्र, वरुण, अग्नि, यम किंवा मातरिश्वा अशा अनेक नावांनी तो एकच असूनही संबोधतात. एकच अग्नी अनेक प्रकारे प्रज्वलित होतो. एकच सूर्य विश्वात अनेक प्रकारे दिसतो. एकच उषा सर्व प्रकारे शोभते. एकच हे सर्व विविध होते.

'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास।।' (ऋग्वेद संहिता १०।१२९।२) – ते एकटे स्वधेने– स्वशक्तीने वायूशिवाय श्वासोच्छ्‌वास करीत होते. त्याशिवाय दुसरे काहीच नव्हते. **'अयं देवानामपसामपस्तमो यो जजान रोदसी विश्वशम्भुवा। वि यो ममे रजसी सुक्रतूतया अजरेभिः स्कम्भनेभिः समानृचे।।'** (ऋग्वेद संहिता १।१६०।४) –एका ठिकाणाहून उत्पन्न झालेल्या एका ठिकाणी जोडीने रहाणाऱ्या अशा बहिणी द्यावापृथ्वी ते ज्ञानी आणि कुशल देव वेगवेगळे करतात. ते प्रकाशणारे किरण अंतरिक्षात आणि द्युलोकात नवेनवे तंतु विस्तारतात. **'अहमेव वातइव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा। परो दिवा पर एना पृथिव्यैतावती महिना सं बभूव।'** (ऋग्वेद १०।१२५।८) – मीच सर्व जगाचा आरंभ करणारी वाऱ्याप्रमाणे प्रवृत्त होते. स्वर्गापेक्षा आणि पृथ्वीपेक्षाही श्रेष्ठ असणारी मी आपल्या सामर्थ्यानेच एवढी निर्माण झाले.

विशेषनाम नसलेले हे मंत्र एका सर्वात्मक तत्त्वाचा निर्देश करतात. हा अद्वैत परमेश्वराला उद्देशून असलेला निष्कर्ष लक्षात घेऊन ऋग्वेदानंतरच्या अथर्ववेदात ब्रह्मसूक्ते रचिली आहेत.

'तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमाः। तदेव शुक्रं तद्‌ब्रह्म ता आपः स प्रजापतिः।। सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि।.... एषो ह देवः ....। स

एव जात: स जनिष्यमाण: प्रत्यङ्जनास्तिष्ठति सर्वतोमुख:।।' (शौनक. अथर्ववेद ३२.१.४)

अर्थ – तोच अग्नि, तोच आदित्य, तोच वायु, तेच चन्द्र, तेच शुक्र, तेच ब्रह्म, तेच आप, तोच प्रजापति, सर्वे देव विद्युत्पासून निर्माण झाले. हा तो देव. तोच झाला. तोच पुढे होणारा. माणसांसमोर सर्वदिशेने मुखे असलेला तो उभा रहातो.

अद्वैताचे प्रकटरूप, एकमेवाद्वितीय पुरुषरूपाने ऋग्वेदात प्रशंसलेले, यजुर्वेदसंहिता आणि ब्राह्मणग्रंथात प्रजापतिरूपाने वर्णिलेले, अथर्ववेद संहितेत अभेद ब्रह्मरूपाने अपेक्षिलेले ते विशिष्ट तत्त्व उपनिषदांमध्ये आत्मा या नावाने ओळखले जाते. पुरुष, ब्रह्म, आत्मा या तीन शब्दांनी सांगितल्या जाणाऱ्या या तत्त्वाचा परिष्कार आणि संस्कार करून तत्त्वाच्या विस्तारासाठी, स्पष्टीकरणासाठी उपनिषदांनी प्रयोग केला. तेथे हा विशेष आहे– पुरुष शब्दाचा अभिधावृत्तीने जो अर्थ कळतो तो टाकून सूक्ष्म अर्थ कळवून देण्यासाठी अर्थवादरूपाने अनेक प्रकारची व्युत्पत्ति अवलंबिली. ह्याची सुरुवात उपनिषदांपूर्वीच्या मंत्रब्राह्मणांमध्ये झाली आणि उपनिषदांमध्ये ती पूर्णत्वाला गेली. पुरुष म्हणताच हातपाय इत्यादि अवयवांनी युक्त, डोळे इ. अन्य इंद्रिययुक्त, बुद्धि इ. धर्म असलेल्याचा बोध होतो. ती पुरुषाची अवयवादियुक्त ही ओळख बाजूला ठेवून सूक्ष्म असा अर्थ सांगण्याची सुरुवात अथर्ववेदात अशी झाली–

'सर्वा दिश: पुरुष आ बभूवाँ ३। पुरं यो ब्रह्मणो वेद यस्या: पुरुष उच्यते।।' (अथर्व १०।२।२८) **'इमे वै लोका: पू:, अयमेव पुरुषो योऽयं (वायु:) पवते, सोऽस्यां पुरि (त्रैलाक्ये) शेते तस्मात्पुरुष:'** (शतब्राह्मण १३–६) **'पुरिशयं सन्तं प्राणं पुरुष इत्याचक्षते'** (गोपथ ब्राह्मण १।१।३९) इति।

अर्थ – सर्व दिशा जो ब्रह्माचे तत्त्व पुर जाणतो तो पुरुष– येथे **'पुरि शेते'** – पुरात झोपतो ही व्युत्पत्ति आदरून 'निरवयव तत्त्व' हा अर्थ घेता येईल. याचाच अनुवाद शतपथ आणि गोपथब्राह्मणात केला आहे.

हे लोक म्हणजे पू:, हाच तो पुरुष (वायु) जो पवित्र करतो. तोच या पुरि– त्रैलोक्यात रहातो म्हणून तो पुरुष. या लोकांमध्ये रहाणाऱ्या प्राणाला पुरुष असे म्हणतात. बृहदारण्यकात तर पुर् या शब्दाने मनुष्य इत्यादि सर्व प्राण्यांची शरीरे विचारात घेऊन त्यांमध्ये निवास करणारा आत्मा हा असा पुरुषशब्दाचा अर्थ घेतला आहे.

'पुरश्चक्रे द्विपद:, पुरश्चक्रे चतुष्पद:, पुर: स पक्षी भूत्वा पुर: पुरुष

आविशदिति। स वा अयं पुरुषः सर्वासु पूर्षु पुरिशयः' (बृहदारण्यक २.५.१८) – '**आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः। सः ..... अहंनामाऽभवत्। ... स यत् पूर्वोऽस्मात्सर्वस्मात् सर्वान् पाप्मन औषत् तस्मात्पुरुषः**' (बृहदारण्यक १।४।१)

अर्थ – पूर्वी त्याने दोन पायांचे प्राणी निर्माण केले. मग चार पायांचे. मग पक्षी होऊन त्याने त्या सर्वांच्या शरीरात प्रवेश केला. म्हणून तो पुरुष– सर्वांच्या शरीरात विसावणारा. तेथेच या शब्दाची दुसरी व्युत्पत्तीही दिली आहे.

अगदी पूर्वी पुरुषाकार आत्माच होता. अहम् हे त्याचं नाव. त्या इतर सर्वांच्या पूर्वी होता. त्याने सर्व पापे नष्ट केली म्हणून पुरुष. 'उष् दाहे' या धातूपासून हा शब्द व्युत्पन्न झाला आहे. त्यामुळे ज्याने पूर्वीच सर्व पाप जाळून टाकले आहे हा अर्थ निष्पन्न होता. तैत्तिरीयारण्यकात आदिकारणाचा विराजाचा पुरुषशब्दाने निर्देश करण्यासाठी दुसरीच व्युत्पत्ति सांगितली. प्रजापतीला कूर्माचे रूप धारण केलेला जलचर परमात्मा म्हणाला, '**पूर्वमेवाहमिहासमिति। तत् पुरुषस्य पुरुषत्वम्। स सहस्रशीर्षा पुरुषः**' (तैत्तिरीय आरण्यक १।२३।४) – ''मी पूर्वीपासूनच इथे होतो. ते पुरुषाचे पुरुषत्व. तो सहस्र डोक्यांचा पुरुष होता.''

पुरुषशब्दाने व्यवहारात शरीरदोषांनी भरलेला, शोकमोहतृष्णादि दोषांनी ग्रासलेला भोक्ता हा अर्थ सांगितला जातो. तसा हा पुरुष तर नाही या शंकेचा निरास दुसरी व्युत्पत्ति सांगून करतात. त्यातून संगशून्य पुरुषांची कल्पना उपनिषदांमध्ये मांडली. '**असङ्गो ह्ययं पुरुषः**' (बृहदारण्यक ४।३।१५) '**पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः**' (काठक उप. ३.११) इति। '**दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः। अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः।।**' (मुण्डकोपनिषद् २।१।२) – हा पुरुष संगरहित आहे. पुरुषाहून श्रेष्ठ काहीही नाही तीच मर्यादा तीच परम गती. त्या पुरुषाचे अवयवशून्यत्वही स्पष्ट शब्दात सांगितले आहे. हा दिव्य पुरुष बाहेरून आणि आतून अमूर्त अज, प्राणरहित, मनरहित, शुभ्र, अक्षरापलिकडचा आहे', अशाप्रकारे पुरुषसूक्तातील विश्व हेच शरीर असलेला पुरुष, यजुर्वेदादींमध्ये प्रजापति नाव मिळालेला, चयन महाव्रतामध्ये विराट् रूपाने पूजिला गेलेला पुरुषच (उपनिषदात) प्राण, आत्मा आणि ब्रह्म या शब्दांनी सांगितला जातो.

प्राण शब्दातील प्र उपसर्गयुक्त अन् धातूचा श्वसनक्रिया हा मुख्य अर्थ आहे. त्यामुळे श्वसनक्रियेद्वारा सर्व जीवांना साधारण अशी जीवनक्रिया सूचित होते. ह्या लक्षणाला आधारून प्राण ही संज्ञा बीज आणि त्याचे कार्य या दोहोंशीही

संबद्ध आहे. कार्य आणि कारण या दोन्ही रूपांनी उपलब्ध असलेल्या 'प्राण' या कल्पनेचा स्वीकार प्रजापति किंवा पुरुष या शब्दांपेक्षा ती अधिक उपयुक्त असल्यामुळे केला. प्रजापति किंवा पुरुष हा शब्द डोळे इत्यादि अवयव असलेल्या वस्तूचा वाचक आहे. चक्षुसरादिरहित अशा बीजावस्थेत वा कारणस्थितीत असलेल्या वस्तूला हे शब्द फारसे लागू पडत नाहीत. म्हणूनच प्राण या शब्दाचे वस्तुतत्त्व दाखवण्यासाठी अधिक उपयुक्तत्व शहाण्यांनी जाणून घ्यावे. प्राणशब्दाची बीज आणि त्याचे कार्य किंवा कारणवाचकता वेदामध्ये प्रसिद्ध आहे.

'प्राणो वै पिता, प्राणो मातरिश्वा, प्राणो रेत:' (ऐतरेय ब्राह्मण १०.६) इति। **'प्रजापतिश्चरति गर्भे अन्तरदृश्यमानो बहुधा वि जायते'** (अथर्ववेद १०।८।१३) **'एषो ह देव: प्रदिशोऽनु सर्वा: पूर्वो ह जात: स उ गर्भे अन्त:'** (शौनक संहिता ३२.४) **'प्रजापति: प्राण:'** (शतपथ ब्राह्मण ७।५।१।२१) - प्राण हाच पिता. प्राण वायु, प्राण म्हणजेच रेत. रेतरूप प्राणाचं प्रजापतित्व प्रजापतिमन्त्रांमध्ये सूचित होतं. जसे- प्रजापति गर्भात फिरतो- आत न दिसणारा अनेक प्रकारे निर्माण होतो. ह्या देवाने सर्वांना सांगावं तो गर्भात सर्वात आधी जन्माला आला. प्रजापति म्हणजे प्राण असे प्राणांचे आणि प्रजापतीचे ऐक्य, एकरूपता शतपथब्राह्मणात सांगितली आहे.

जीवयुक्त सृष्टीहून वेगळ्या अचेतन मानल्या गेलेल्या जगात- वस्तूंच्या जगातही- पृथ्वी आदि लोकांमध्येही कार्यकारण भावाचा पर्याय म्हणता येईल असा उत्पत्ति, स्थिती, नाश हा क्रम असतोच. तो प्राण कुणावरच अवलंबून नाही, तो स्वत:च्या अन्तर्गत शक्तीने सारे साध्य करतो. अशा आशयाची प्राणतत्त्वाला व्यक्त करणारी प्रतिमा अथर्ववेद (११.६) व तैत्तिरीय आरण्यक (३.१४) यात दोन सूक्तांमधून व्यक्त झाली आहे. ती विश्वाची अन्तर्गत शक्ति प्राणशब्दाने सांगितली आहे. तिथे असं म्हटलंय- प्राण हाच एक सर्वेश्वर आहे. पर्जन्य, अन्न, वायु, विराट्, प्रजापति, सूर्य, चन्द्र, आदि देवता म्हणजे तोच आहे. गर्भस्वीकार, धारण, प्रसूति ही कर्मे, ओषधि, पशु, मनुष्य आदींचे जन्म, जीवन, गति, स्थिति, बसणे, श्वास घेणे, आनंदी होणे आदि क्रिया ही त्याचीच कर्मे आहेत. पुन:पुन्हा जन्माला येणारा तो सर्व झोपलेले असतानाही जागा असतो. नेहमीच बदलणे या स्वरूपाचे कालचैतन्यही तोच आहे, हे एका विशेष मंत्रात सांगितले आहे. **'अन्तर्गर्भश्चरति देवतास्वा(?वि)भूतो भूत: स उ जायते पुन:। स भूतो भव्यं भविष्यत्, पिता पुत्रं प्र विवेशा शचीभि:।'**

देवतांमध्ये तो गर्भरूपाने फिरतो आणि आविर्भूत प्रकट होतो म्हणून त्याला 'भूत' झालेला असे म्हणतात. तोच पुन्हा जन्माला येतो तोच भूत, वर्तमान आणि भविष्य आहे. पिता पुत्रामध्ये स्वसामर्थ्याने प्रवेश करतो. तैत्तिरीय आरण्यकात त्याचा विशेषगुण सांगितला आहे– प्राण हाच अमृत आहे आणि मृत्युही तोच. सतत दक्ष असा तो एकमेव देव आहे. भार घेणारा म्हणून भर्ता आणि भरण करण्याजोगा, एकच पण अनेक प्रकारे असणारा आहे. प्रश्नोपनिषदाच्या दुसऱ्या प्रश्नात, अन्य उपनिषदांमध्ये सांगितलेला अर्थ संग्रह करून मांडला आहे.

संहिता, ब्राह्मण आणि उपनिषद् ग्रंथांमध्ये प्राणशब्द अनेक अर्थांनी योजलेला आहे. संदर्भानुसार त्यातील विशेष, वेगळा अर्थ जाणून घ्यावा लागतो. निश्चित अर्थ कळण्यासाठी आणि प्राणतत्त्वाची व्युत्पत्ति समजण्यासाठी आम्ही ते सर्व संदर्भ सात गटात विभागले आहेत. १) वायू आत घेणे आणि बाहेर सोडणे या प्रकारचा श्वसनक्रियारूप प्राण. २) प्राण–अपान इ. पाच प्रकार असलेला प्राण. इथे एक गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी– प्राण अपान आदींच्या संख्येबद्दल वैदिकग्रंथामधे मतभिन्नता आहे. कुठे फक्त प्राण–अपान, कुठे प्राण–अपान–समान असा मोजदादीत भेद आढळतो. प्राण–अपानादींचे गणन शरीरातील त्यांचे स्थान आणि कार्य हे लक्षात घेऊन केलेले आहे. ३) प्राण–अपानादींपैकी पहिला प्राण – ४) जीवात्मा– तो मन, वाणी, नाक, नेत्र, श्रोत्र अशी स्वत:ची रूपे प्रकट करतो. **'पञ्चधा विहितो वा अयं शीर्षन् प्राण: मनो वाक् प्राणश्चक्षु: श्रोत्रम्'** इति। (शतपथ ब्राह्मण ९।२।२।५) – हा मुख्य प्राणच पाच प्रकारे विभागलेला आहे – मन, वाक्, प्राण (नाक?) नेत्र आणि कर्ण, मन, वाक्, नेत्र इत्यादींसाठी प्राणशब्द खूप वेळा वापरला जातो, हे विसरू नये. ज्ञानेंद्रिये आणि कर्मेन्द्रिये यांचा पाच प्राणांच्या संदर्भात समावेश करायला हवा. संख्येच्या बाबतीत विशेष लक्ष द्यायला नको. या संदर्भात प्राणशब्दाने घ्राण–घ्राणेन्द्रिय–नाक याचाही निर्देश वाणी इत्यादींचा उल्लेख केला आहे. ५) वायु श्वसनक्रियेचा मुख्य आधार. तोच क्वचित् प्राणशब्दाने अन्यांपासून वेगळा म्हणून प्रशंसिला आहे. तोच शरीरात प्रवेश प्राण अपान आदि प्रकारांनी रहातो असे सांगितले आहे.

(✻ **'अयं वै प्राणो योऽयं पवते। यो वै प्राण: स आयु:। सोऽयमेक इवैव पवते। सोऽयं पुरुषऽन्त: प्रविष्टो दशधा विहित:')** (शतपथ ब्राह्मण ५।२।४।१०)

तो प्राण. जो प्राण तेच आयुष्य. तोच पवित्र करतो. तो एकटाच तोच पुरुषामध्ये प्रवेश करून दहा प्रकारचा होतो.

'सोऽयं (वायु:) पुरुषेऽन्त: प्रविष्टस्त्रेधा विहित: प्राणउदानो व्यान' इति (शतपथ ब्राह्मण ३।१।३।२०) तो वायु पुरुषात प्रवेश करून तीन प्रकारचा होतो. प्राण, उदान, व्यान (शतपथब्राह्मण ३।१।३।२०) ६) बाह्य जीवनाला शक्ति देणारा पदार्थ. उदा. सूर्य, पाणी, अन्न यांचा निर्देश विशेष संदर्भात प्राणशब्दाने होतो. ७) बाह्य आणि आध्यात्मिक या दोन्ही स्थानांच्या उपाधीने युक्त, बीज आणि त्याचे कार्य असा द्विरूप, व्यक्त आणि अव्यक्त या दोहोंमध्येही समानपणे असलेला, क्रियाशक्तीने व्यक्त होणारा परमार्थ पदार्थ म्हणजे प्राण. तोच वर अथर्ववेद, तैत्तिरीयआरण्यक यात मंत्रद्वयाने प्रशंसिला आहे. त्याचाच उपनिषदांमध्ये ब्रह्म आणि आत्मा पदांनी निर्देश असतो म्हणूनच उपनिषदांमधील प्राणपर असलेल्या वाक्यांचा ती परमार्थपर असल्याचा निश्चय करता येतो. म्हणून 'अत एव प्राण:' 'प्राणस्तथानुगमात्' (ब्रह्मसूत्र १।१।२३,२८) म्हणूनच प्राण... तशा अनुमानाने प्राण... इत्यादि ठिकाणी व्यासदर्शनात– प्राणपदार्थातून परमात्म्याचाच उल्लेख करतात.

शतपथब्राह्मणात डोळ्यातील पुरुषाचे मण्डलरूपाने ऐकात्म्य सांगून तोच प्राण असे म्हटले आहे.

'एष उ एव प्राण:। एष हीमा: सर्वा: प्रजा: प्रणयति। तस्यैते प्राणा: स्वा:। स यदा स्वपिति, अथैनमेते प्राणा: स्वा अपियन्ति। तस्मात्स्वाप्यय:। ... स एष एक: सन् प्रजासु बहुधा व्याविष्ट:' (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२।१४,१५)

अर्थ – हाच तो प्राण आहे. तो सर्व प्रजेवर प्रेम करतो. प्राण हे त्याचे स्वत:चे आहेत. तो जेव्हा झोपतो तेव्हा हे प्राण दूर जातात. म्हणून स्वप्यय:. तो एक असूनही सर्व प्रजेत प्रवेश करतो. प्राण शब्दाने येथे अमर्त्य आत्म्याचा निर्देश आहे आणि जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अभेद 'एक: सन्' इत्यादि वाक्यांतून साधलेला आहे.

ऐतरेय आरण्यकात प्राणाला सर्वात्मक पुरुष म्हटलं आहे. तोच अन्न आणि अन्नाद आहे असे बाह्य आणि अध्यात्मदृष्ट्या दाखवून दिले आहे. त्याने प्राण नावाच्या ब्रह्माने सर्व पुरुषांमध्ये प्रवेश केला आहे असे सांगून तोच विश्वरूप प्राण शरीर धारण करणारा 'उक्थ' आहे असे मानून तोच उपास्य आहे, असे ठरवले आहे.

'प्राण उक्थमित्येव विद्यात्। तं देवा अब्रुवन्। त्वमुक्थमसि। त्वमिदं सर्वमसि' इत्यादिना। 'एवं सर्वाणि भूतान्या पिपीलिकाभ्य: प्राणेन बृहत्या विष्टब्धानीति' इति। 'स एषोऽसु: स एष प्राण:। स एष भूतिश्चाभूतिश्च।.... .... स एष

मृत्युश्चैवामृतं च। .... अमर्त्यो मर्त्येना सयोनिरिति। एतेन हीदं सर्वे सयोनि। मर्त्यानि हीमानि शरीराणीं३। अमृतैषा देवता'। (ऐतरेय आरण्यक २।१।६, ८)

अर्थ - प्राण 'उक्थ' आहे असे जाणावे. त्याला देव म्हणाले 'तू उक्थ आहेस! तूच हेच सर्व आहेस' इत्यादीनि. तोच सर्व भूतांमध्ये प्रविष्ट झाला आहे असे सांगतात. मुंगीपासून सर्व प्राणिमात्रात प्राणाने प्रवेश केला आहे. तो मर्त्य शरीरातील अमर्त्य आहे. असे सांगतात. तो हा प्राण आहे. तोच समृद्धि आणि असमृद्धि... हा मृत्यु आहे आणि अमृतही. तो अमर्त्य असून मर्त्यापासून निर्माण होतो. यामुळे सर्वांचा जन्म होतो. ही शरीरे मरणशील आहेत. ही देवता अमृत आहे.

कौषीतकी उपनिषदात हे प्राणतत्त्व प्रमुखत्वाने वर्णिले आहे. ऐतरयारण्यकातील आत्मषट्कामधे प्राणशब्दाच्या जागी आत्मा शब्द विचारात घेतला तसं येथे केलेलं नाही. प्रज्ञात्मा या शब्दाने हे उपनिषद् प्राणाचाच निर्देश करते. ऐतरेयारण्यकातला प्राणविषयक उपदेशाचा मागोवा घेत सांगते-

'अथ खलु प्राण एव प्रज्ञात्मेदं शरीरं परिगृह्योत्थापयति तस्मादेतदेवोक्थमुपासीत' (कौषीतकी उप. ३.३) इति। **'तद्यथा रथस्यारेषु नेमिरर्पितः, नाभावरा अर्पिताः, एवमेवैता भूतमात्राः प्रज्ञामात्रास्वर्पिताः, प्रज्ञामात्राः प्राणे अर्पिताः। स एष प्राण एव प्रज्ञात्माऽऽनन्दोऽजरोऽमृतः। न साधुना कर्मणा भूयान्। नो एवासाधुना कनीयान्।... ... एष सर्वेशः। स म आत्मेति विद्यात्'** (कौषीतकी ३.८)

अर्थ - प्राण हाच प्रज्ञात्मा आहे. हाच हे शरीर स्वीकारून वर उचलतो म्हणून उक्थाची उपासना करावी हाच परमार्थ अशा अभिप्रायाने उपसंहार करतात. ज्याप्रमाणे रथाचे आरे धावेमध्ये आणि नाभी (तुंब्यामध्ये) मधे आरे गुंतलेले असतात अशाच प्रकारे सर्व भूते प्रज्ञामात्रांमध्ये समाविष्ट असतात आणि प्रज्ञामात्रा प्राणांमध्ये अर्पित असतात. हा प्राणच प्रज्ञात्मा, आनंद, अजर, अमृत आहे. तो चांगल्या कर्माने मोठा किंवा वाईट कर्मानी हलका होत नाही. हा सर्वेश तो माझा आत्मा आहे, असे जाणावे. येथे प्रज्ञामात्रांचे आणि भूतमात्रांचे ऐक्य प्रज्ञानात्मा, सर्वांच्या नाभिस्थानीय असलेल्या अमृत प्राणांमध्ये विस्ताराने सांगितले आहे. प्रज्ञामात्रा म्हणजे वाणी, घ्राण, चक्षु, कान, जीभ, हातपाय, जननेंद्रिय, शरीर, मन, भूतमात्रे नामगन्धरूपशब्दरस कर्मसुख दुःख आनंद, रति, प्रजनन इ. गोष्टी जाणून घेण्याची इच्छा करणारी असतात, हे येथे निरूपित केले आहे. भूतमात्रांशी प्रज्ञामात्रा कायमच्या बरोबर असतात, प्रज्ञामात्रा

प्रज्ञेशी अशी उपपत्ति मांडून त्या उभयविध मात्रांचे प्राणांमध्ये ऐक्य निश्चित केले आहे.

छांदोग्य उपनिषदात संवर्गविद्येमध्ये रैक्व आणि जानश्रुती यांच्या संवादात, अग्नि, सूर्य आणि जल यांचे वाणी, नेत्र, कर्ण आणि मन यांचे विलयस्थान संवर्ग नावाचे तत्त्व शरीरात प्राणरूपाने आणि बाहेर वायुरूपेण निर्दिष्ट केले आहे. तोच संवर्ग प्राणतत्त्वाच व्यक्त करते. या आणि तलवकार ब्राह्मणोपनिषदात कापेय आणि काक्षसेनी यांच्या कथेमध्ये भिक्षेसाठी आलेल्या ब्रह्मचाऱ्याने विचारले 'भुवनाचा रक्षणकर्ता, अग्नि, आदित्य यांना ग्रासून टाकणारा एक देव कोण?' त्यांनी 'तो प्राण आहे' असे सांगितले.

'आत्मा देवानामुत मर्त्यानां हिरण्यन्तोरपसो न सूनु:। महान्तमस्य महिमानमाहुरनद्यमानो यददन्तमत्ति।। इति। ...... बहुधा ह्येवैष निविष्टो यत्प्राण:' (तैत्तिरीय ब्राह्मण उपनिषद ३।१।२) - तो देवांचाही आत्मा आहे आणि मर्त्यांचाही. त्याचे दात सोन्याचे आहेत. तो पाण्याचा पुत्र आहे. त्याचा मोठाच महिमा सांगितला आहे. तो खाल्ला जात नाही पण दात नसूनही खातो.... अनेक प्रकारे प्रवेश करणारा तो प्राण आहे. हेच वाक्य छांदोग्युपनिषधात पाठभेदाने संवर्गविद्येत आले आहे.

छांदोग्य उपनिषदात (५.१-२) पुन्हा प्राणाबद्दलची ज्येष्ठत्वश्रेष्ठत्व गुणयुक्त विद्या सांगितली तीच शाङ्खायन आरण्यक (९) आणि बृहदारण्यकात (६.१) दिसते. वाणी, चक्षु, कर्ण, मन, रेत यांची शरीरातील स्थिती प्राणांवर अवलंबून असते. तो प्राण शरीरातून जायला निघाल्यावर चक्षुरादींचे शरीरात जीवित रहाणे अशक्य होते. या गोष्टीचे प्रतिपादन केले आहे. डोळे इत्यादी प्राणावर अवलंबून असल्यामुळे त्यांना प्राणही संज्ञा लागू पडते. कुत्रा, पक्षी, कीट, पतंग, कृमिपर्यंत सर्वांमध्ये प्राण रहातो. ते जे अन्न खातात ते सर्व याचेच अन्न, त्या सर्व अन्नांचा हाच भोक्ता असे सांगितले आहे. सर्व प्राण्यांमध्ये समानरूपाने रहाणारा प्राण एकच हे तत्त्व, 'सर्व भूतांमधील मी प्राण आहे' हे उपासनेसाठी सांगितले आहे. जर अशी प्राणविद्या जाणणारा आपत्तीत एखादं निषिद्ध अन्न खाईल तर तो पापाने लिप्त होत नाही. पुढे प्राणविद्येचे फळ अंती सांगितले आहे **'न ह वा एवंविदि किञ्चनानन्नं भवति।'** (छांदोग्य ५।२।१) जो प्राणाला जाणतो त्यासाठी कोणतेच अन्न अयोग्य अन्न होत नाही. **'न ह वास्य अस्यानन्नं जग्धं भवति नानन्नं प्रतिगृहीतम्'** (बृहदारण्यक ६।१।१४) त्याच्याकडून कोणतेही अन्न हे अनन्न- अयोग्य अन्न हे अनन्न खाल्ले जात नाही, त्याने अनन्न स्वीकारले असे

होत नाही.

देवासुरसंग्रामाच्या कथेच्या निमित्ताने प्राण विषयसंगाने पराभूत होत नाही; हा अभिप्राय धर्म आणि अधर्म यांच्याबद्दल विवेकज्ञानासाठी छांदोग्य (१.२), बृहदारण्यक (१.३), आणि तवलकार ब्राह्मणोपनिषदात (१.१८.५) प्रकट केला.

येथे हा एक भेद प्रकट केला आहे. नेत्र इ. इन्द्रियांची चांगलं वाईट, स्वादिष्ट अनास्वाद्य, सुगंधी-दुर्गन्धी, रुचकर आणि बेचव अशी भेदबुद्धि आसक्तीमुळे पापाने पुरुषाला दूषित करते-तो पापी होतो. हा पापाचा संग म्हणजेच मृत्यु. आसक्तिदोषापासून मुक्त असा प्राणच सर्व इन्द्रियांना उपकारक होतो. त्या प्राणाला प्रमुख नियंत्रक म्हणून स्वीकारून इन्द्रियांवर जय मिळवून व्यवहार करणारा पुरुष मृत्यूला ओलांडून जाते. (जन्ममृत्यूच्या चक्रातून बाहेर पडतो.)

तवलकार ब्राह्मणोपनिषदात प्राणच्या स्वरूपाचे विवरण करून भेद समजावून दिला. तो असा-

'तद्ध सात्यकीर्ता आहु:। यां वयं देवतामुपास्महे, एकमेव वयं तस्यै देवतायै रूपं गव्यादिशाम:, एकं वाहने, एकं हस्तिति, एकं पुरुषे, एकं सर्वेषु भूतेषु। तस्या एवेदं देवतायै सर्वे रूपमिति। तदेतदेकमेव रूपं प्राण एव। यावद्ध्येव प्राणेन प्राणिति तावद्रूपं भवति यद्रूपं भवति। तदथ यदा प्राण उत्क्रामति दार्वेवेव भूतोऽनर्थ्य: परिशिष्यते न किंचन रूपम्। तस्यान्तरात्मा तप:। तस्मात्तप्यमानस्योष्णतर: प्राणो भवति। तपसोऽन्तरात्माऽग्नि:। स निरुक्त:। तस्मात्स दहति' (तलवकार ब्राह्मण उपनिषद १।१८।५)

अर्थ - ते सात्यकीर्त सांगतात - ज्या देवतेची आम्ही उपासना करतो. एक तिचे रूप वाणीने सांगतो. एक रूप पाहतात घोड्यात, एक हत्तीमध्ये एक पुरुषामध्ये आणि एक सर्व प्राणिमात्रांमध्ये आहे. हे सर्व रूप त्या देवतेचे आहे. ते हे एकमेव रूप प्राण हेच आहे. जोपर्यंत प्राणाने श्वास घेत असतो, तोपर्यंत तो ज्या रूपाचा असतो त्या रूपात रहातो. त्या रूपातून- व्यक्तीतून प्राण निघून गेल्यावर ती व्यक्ति म्हणजे केवळ लाकूड-निष्प्राण वस्तु उरते. त्याचा अन्तरात्मा तप (तप्त-उष्ण) असतो. म्हणून तप करणाऱ्याचा प्राण अधिक उष्ण असतो. तपाचा अन्तरात्मा अग्नि. त्याची निरुक्ति-व्याख्या अशी- म्हणून तो जळतो. हे वैश्वानरविद्येतील अग्निरहस्यात सांगितलेल्या पुरुषाच्या आत असलेल्या वैश्वानर अग्नीच्या सिद्धान्ताला बळकटी देणारे आहे. तेथे सांगितले आहे.

'स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुष:। स यो हैतमेवग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं पुरुषेऽन्त:

प्रतिष्ठितं वेद। अप पुनर्मृत्युं जयति' (शतपथ ब्राह्मण १०।६।१।११)

अर्थ - हा वैश्वानर अग्नि म्हणजे तो पुरुष आहे. जो या वैश्वानर अग्नीला पुरुषामध्ये प्रतिष्ठित असल्याचे जाणतो तो अपमृत्यूवर विजय मिळवतो. पुढे तवलकारब्राह्मणोपनिषदात प्राणाचा अत्यंत संबंधी वायु हे अधिदैवत आणि त्याचा अन्तरात्मा विद्युत् असे विधान आहे.

पुरुषामध्ये प्रवेश केलेल्या प्राणाचे जीवात्म्याचा वास- त्याचे स्थान मुख्यत: मस्तक आणि सर्वांगे आहे.

'**प्राणो हि वा अङ्गानां रस:। तस्माद्यस्मात्कस्माच्चाङ्गात् प्राण उत्क्रामति तदेव तच्छुष्यति**' (बृहदारण्यक १।३।१९) '**एतमु एवाङ्गिरसं मन्यन्ते, अङ्गानां यद्रस:**' (छांदोग्य १.२.१०) '**ऊर्ध्वं त्वेवोदसर्पत् तच्छिरोऽश्रयत।.... ता एता: शीर्षन् श्रिय: श्रिता: चक्षु: श्रोत्रं मनो वाक्प्राण:**' (ऐतरेय आरण्यक २।१।४)) '**पञ्चधा विहितो वा अयं शीर्षन् प्राण:, मनो वाक् प्राणश्चक्षु: श्रोत्रम्**' (शतपथ ब्राह्मण ९।२।२।५) '**तदाहु: प्रादेशमात्राद्वा इत एता एकं भवन्ति। अतो ह्ययं प्राण: स्वर्य उपर्युपरिवर्तन इति**' (तवलकार ब्राह्मण ३।६।५) '**यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते स सर्वेषु लोकेषु सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्वात्मस्वन्नमत्ति**' (छांदोग्य उपनिषद ५।१८।१) '**तथा तु व एनान् (वैश्वानरावयवान्) वक्ष्यामि यथा प्रादेशमात्रमेवाभिसंपादयिष्यामीति। स होवाच मूर्द्धानमुपदिशन्, एष वा अतिष्ठा वैश्वानर इति। चक्षुषी उपदिशन्नुवाच, एष वै सुतेजा वैश्वानर इति। नासिके उपदिशन्नुवाच, एष वै पृथग्वर्त्मा वैश्वानर इति। मुख्याकाशमुपदिशन्नुवाच, एष वै बहुलो वैश्वानर इति। मुख्या अप उपदिशन्नुवाच, एष वै रयिर्वैश्वानर इति। छुबुकमुपदिशन्नुवाच, एष वै प्रतिष्ठा वैश्वानर इति। स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुष:**' (शतपथ ब्राह्मण १०।६।१।१०,११)

अर्थ - प्राण हाच अंगाचा रस म्हणून ज्या कोणत्या अंगातून प्राण निघून जातो ते सुकून जाते. याचाच अनुवाद इतरत्र आला आहे. यालाच अंगाचा रस म्हणून अंगीरस म्हणतात याचे शीर्षण्यस्थानही सांगितले आहे. चेहरा, मुख यावरच नेत्र, कान इ. प्रमुख अवयव निर्मिलेले असल्यामुळे शिराचे स्थान प्रमुख आहे. हे लक्षात घेऊन श्रुती आपली संमती प्रकट करतात. ते वर सरकले. त्याने शिराचा आश्रय केला. नेत्र, कर्ण, मन, वाक् आणि प्राण ही शिराची श्री-वैभव आहे. हे डोके पाच भागात विभागलेले आहे. प्राण, मन, वाक्, चक्षु आणि श्रोत्र. आपापल्या परिणामानुसार एकत्र येऊन त्या एक होतात. म्हणून हा प्राण वरवर जातो, त्याचे वेगवेगळ्या वरच्या शक्तीत रूपांतर होते.

जो परिच्छिन्न, परिमित अशा भावनेने सर्वांमध्ये विद्यमान अशा वैश्वानर आत्म्याची उपासना करतो तो सर्व लोकात, सर्व प्राणिमात्रात सर्व आत्म्यांमध्ये अन्न खातो. येथे प्रादेशमात्र स्थान– परिमाणयुक्त जागा शिर हेच मानावे. मी आता वैश्वानर आत्म्याचे अवयव सांगतो– मी परिमिताचीच प्राप्ती करून घेतो. त्याने डोक्याचा निर्देश केला– हा श्रेष्ठ वैश्वानर आहे. डोळ्याचा निर्देश करून म्हणाला 'हा तेजस्वी वैश्वानर आहे' नाकपुड्या दाखवून म्हणाला 'हा दोन वेगळ्या मार्गांचा वैश्वानर आहे.' मुख्य आधारभूत आकाशाला उद्देशून तो म्हणाला, 'हा खरोखर व्यापक वैश्वानर आहे.' पाण्याला दाखवून म्हणतो, 'हा ऐश्वर्ययुक्त वैश्वानर आहे.' हनुवटीकडे निर्देश करून म्हटले– 'हा प्रतिष्ठारूप वैश्वानर आहे' तो वैश्वानर अग्नि तो म्हणजे पुरुषच आहे. येथे 'प्रादेशमात्र' शब्दाने डोक्यापासून हनुवटीपर्यंतचा मस्तकाच्या भागाचा निर्देश होतो. याचे अधिक स्पष्टीकरण ब्रह्मसूत्राच्या शांकरभाष्यात वैश्वानराधिकरणात (१.२, २४।३२) पहावे.

अथर्वब्रह्माचा हिरण्मयकोश तेजाने आवृत (वेढलेला) स्वर्ग म्हणजे शिर असे अथर्ववेदात ब्रह्मसूक्तात वर्णन आहे तेच प्राणाचे स्थान असे तेथेच म्हटले आहे. **'तद्वा अथर्वण: शिरो देवकोश: समुब्जित:। तत्प्राणो अभि रक्षति शिरो अन्नमथो मन:।।'** (१०.२.२७) इति। यथा – **'स योऽयं मध्ये प्राण: एष एवेन्द्र:'** (शतपथ ६।१।१।२) **'अथेममेव नाप्नोत् योऽयं मध्यम: प्राण:'** (बृहदारण्यक १।५।२१) **'अयं वाव शिशुर्योऽयं मध्यम: प्राण:'** (बृहदारण्यक २।२।१)

अर्थ – ते अथर्वाचे शिर देवकोष निर्माण झाला. तो प्राण, शिर, अन्न आणि मन यांचे रक्षण करतो. प्राण मध्यभागात वा हृदयात रहातो असेही वर्णन येते. जो मध्यम प्राण तोच इन्द्र. मध्यम प्राण (मृत्यूला) प्राप्त करू शकत नाही. मध्यम प्राण म्हणजे एक बालकच. हे मध्यम स्थान मस्तकात आहे उरात की हे निश्चित सांगता येत नाही. मध्यम याचा अर्थ शरीरात राहणारा एवढाच अर्थ होऊ शकतो. क्वचित् प्राणाचं स्थान हृदय हे सांगितले आहे. **'प्राणो हृदये'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१०।८।५) प्राण हृदयात असतो. प्राण म्हणजे जीव नावाचा सर्व प्राण्यांच्या शरीरात राहणारा, सूक्ष्म, शरीराहून वेगळा, इन्द्रियांपलिकडचा, शरीर म्हणजे प्रकट झालेले प्रत्यक्ष दिसणारे, इंद्रियांनी कळणारे असे म्हटले जाते. श्रुति सांगते–

'तिर इव ह्यशरीरम्। अशरीरो हि प्राण:। अथ यदुच्चैस्तच्छरीरम्।

तस्मात्तदाविः। आविर्हि शरीरम्' (ऐतरेय आरण्यक २।३।६)

अर्थ – अशरीर असते हे अदृश्यच असते. प्राण अशरीर असतो. जे उंचावर असते ते शीर म्हणून ते प्रकट असते. शरीर आविर्भूत होते. प्राण शरीरात राहतो ही गोष्ट सामशब्दाच्या आधाराने स्पष्ट केले आहे. हा प्राण साम (सा=वाक् आणि अम=प्राण) आहे. तेच त्याचे सामत्व.

'एष उ एव साम.... यद्धेव समः प्लुषिणा समो मशकेन समो नागेन सम एभिस्त्रिभिर्लोकैः समोऽनेन सर्वेण तस्माद्वेव साम' (बृहदारण्यक उपनिषद १।३।२२) तो प्राण म्हणून माशी, डास, हत्ती आणि हे तिन्ही लोक यांना समानच आहे. या सर्वांबरोबर तो समान असतो म्हणूनच तो साम आहे.

बृहदारण्यक (१.५.२१) आणि तलवकार ब्राह्मणोपनिषदात (२।४।२) दैवतांमध्ये वायू हे अग्नि आदित्य चन्द्र आणि दिशा यांचे उगम आणि लयस्थान आणि शरीराबद्दल– शरीरासंबंधाने, मन डोळा आदि इंद्रियांचे उगम आणि लयस्थान वायू हेच आहे असे म्हणून अध्यात्म आणि अधिदैवत यामध्ये वायुप्राणरूप एकच देवता हा अर्थ सांगितला आहे. बृहदारण्यकात प्राणाचा विशेष सांगितला– नाम, रूप आणि कर्म यांनी मिळून सर्व जग बनले आहे असे प्रतिपादन करून ह्या तीनही एकत्र असलेले कार्यशक्तिरूप आत्मा हे एकच तत्त्व असा उपसंहार केला. आत्मा म्हणजे प्राण असा प्राणशब्दाने त्याचा निर्देश केला. **'आत्मा एकः सन्नेतत्त्रयम्। तदेतदमृतं सत्येन छन्नम्। प्राणो वा अमृतम्। नामरूपे सत्यम्। ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः**' (बृहदारण्यक १.६.३) – आत्मा एकच असून या तीन गोष्टी भाग आहेत. ते अमृत सत्याने झाकलेले आहे. प्राण हेच अमृत. नाम आणि रूप हे सत्य. त्या दोघांनी हा प्राण झाकून झाकोळून टाकला आहे. 'आत्मा उ' म्हणजे आत्माच.

छांदोग्य उपनिषदात पुढे पुढे अधिकाधिक सूक्ष्म होत जाणारी तत्त्वे ब्रह्म म्हणून उपासना करण्याजोगी म्हणून सांगितली आणि शेवटी प्राणच सर्वांहून श्रेष्ठ आहे असे विधान केले. नाम, वाक्, मन, संकल्पन, चित्त, ध्यान, विज्ञान, बल, अन्न, पाणी, तेज, आकाश, स्मर, आशा ही ती तत्त्वे. याचा उपसंहार असा केलाय. **'यथा वा अरा नाभौ समर्पिताः, एवमस्मिन् प्राणे सर्वं समर्पितम्। प्राणः प्राणेन याति। प्राणः प्राणं ददाति। प्राणाय ददाति। प्राणो ह पिता प्राणो माता प्राणो भ्राता प्राणः स्वसा प्राण आचार्यः प्राणो ब्राह्मणः**' (छांदोग्य ७।१५।१) – ज्याप्रमाणे चाकाचे आरे तुंब्यात गोवलेले असतात, त्याप्रमाणे प्राणात सर्व अर्पिलेलं असतं. प्राण प्राणाने जातो (प्राणाबरोबर) प्राण प्राणाला

देतो. प्राणाला देतो. प्राण हाच पिता, माता, भाऊ, बहीण, आचार्य आणि ब्राह्मण आहे. मातापित्यांच्या संदर्भाने प्राप्त कर्म-अकर्म विवेकासाठी त्यांचे प्राणत्व कर्तव्य अकर्तव्यांसाठी प्रोत्साहित करणारे तत्त्व असे समर्थन केले आहे. पितृहत्या किंवा मातृहत्या इत्यादी दोषही प्राणत्वधर्मा (चैतन्य)तून प्रोत्साहन मिळवतात. सर्वांचा कर्ता प्राणच आहे.

बृहदारण्यकात ब्रह्मवेत्त्यांच्या सभेत विदग्ध शाकल्याने याज्ञवल्क्याला पुन्हापुन्हा देवांच्या संख्येबद्दल प्रश्न विचारले. तेव्हा अगदी शेवटी निश्चित उत्तर दिले- एकच आहे देव- **'प्राण इति। स ब्रह्म त्यद् इत्याचक्षते।'** (बृहदारण्यक ३।९।९) - तो एक देव प्राणच आहे. तोच ब्रह्म किंवा त्यत् म्हटला जातो. त्याबरोबर सुसंगत असे उषस्ति चाक्रायण म्हणाला, **'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति प्राणमभ्युज्जिहते'** (छांदोग्य १।११।५) सर्व प्राणिमात्रे प्राणापासून जन्माला येतात आणि प्राणातच लय पावतात. अभिसंविशन्ति म्हणजे प्रलय पावतात. उज्जिहते म्हणजे उत्पन्न होतात. सर्व प्राणिमात्रांना समान असणारी प्राण नावाची शक्ती सर्व चराचर सृष्टीच्या उत्पत्ति, स्थिती आणि लय यांचे कारण आहे; असा अभिप्राय आहे.

प्राणविद्यांमध्ये हा सिद्धांत प्राधान्याने प्रस्थापित केला आहे- जो असताना मन नेत्र इत्यादींच्या क्रियांसह सर्व शरीर जीवनक्रिया शक्य होतात आणि जो नसताना त्या क्रिया बंद पडतात, थांबतात तो प्राण. म्हणूनच प्राणसंवादात, वाणी, नेत्र, श्रोत्र, मन आणि रेत प्राणाला म्हणाले, **'मा भगव उत्क्रमीः। न वै शक्ष्यामस्त्वदृते जीवितुमिति'** (बृहदारण्यक उपनिषद ६।१।१३) 'भगवंत तू निघून जाऊ नका. बाहेर पडू नका. तुझ्याशिवाय आम्ही जिवंत राहू शकणार नाही. तसेच अध्यात्म-देहासंबंधी-दोन प्रकारचं कार्य निश्चित केलं आहे- प्रवर्तित करणारे आणि होणारे. मन आदींना प्रवृत्त करावे लागते. प्राण प्रवर्तक असतो, स्वतंत्र असतो. तेच स्वतंत्र तत्त्व अधिदैवताबद्दलही तेथे तेथे समजावले आहे. प्राण हा स्वतंत्र प्रवर्तक त्याच्या ताब्यातच शरीराची स्थिती, तो मरणारा नाही पण शरीर मर्त्य आहे.

※ वैदिक विचारसरणी 'आत्मा' शब्दापर्यंत पोहोचली त्याची कारणे-

स्वतंत्र, संगदोषापासून मुक्त, अंतिम परमार्थसत्य उपनिषदे 'आत्मा' शब्दाने सांगतात. उपनिषदांमध्ये आत्मा शब्दाला पराकाष्ठेचे महत्त्व प्राप्त झाले. उपनिषदांपूर्वीच्या वैदिक ग्रंथांमध्ये 'आत्मा' शब्दाला तसे माहात्म्य दिसत नाही. तेथे पूर्वी 'पुरुष' शब्द 'परमार्थ' विद्येच्या मुळाशी होता ता प्रजापतीचा

पर्याय शब्द होता– महत्त्वाचा होता. ब्रह्म शब्दही ऋग्वेदापासून क्रमश: पारमार्थिक विचाराला पुष्टि देत अथर्ववेदापर्यंत पारमार्थिक प्रौढ अर्थाला प्राप्त झाला. ऋग्वेदात बीजरूपाने असलेला प्राणशब्द अथर्ववेदापासून हळूहळू विकास पावून आरण्यक काळापर्यंत मोठ्याच आध्यात्मिक उंचीला पोहोचला– अर्थश्रीमंत झाला. आत्मा शब्द मात्र उपनिषदांमध्ये पहिल्यांदा येथे उपयोगात आला आणि परमार्थ विचाराचा श्रेष्ठ वाचक ठरला, हा शब्दाचा विशेषच म्हणायचा. अथर्ववेद, तैत्तिरीय ब्राह्मण, शतपथ ब्राह्मण या ग्रंथामध्ये आत्मशब्दाचा पारमार्थिक अर्थ सांगणारी बरीच विधाने आढळतात.

'अकामो धीरो अमृत: स्वयंभू रसेन तृप्तो न कुतश्चनोन:। तमेव विद्वान्न बिभाय मृत्योरात्मानं धीरमजरं युवानम्।।' (अथर्ववेद १०.८.४४) **'येन सूर्यस्तपति तेजसेद्धः। पिता पुत्रेण पितृमान् योनियोनौ। नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम्। सर्वानुभूमात्मानं संपराये।। एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य। न कर्मणा वर्धते नो कनीयान्। तस्यैवात्मा पदवित्तं विदित्वा। न कर्मणा लिप्यते पापकेन।।'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१२।९।७) **'स आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं भारूपमा-काशात्मानं कामरूपिणं मनोजवसं सत्यसंकल्पं सत्यधृतिं सर्वगन्धं सर्वरसं सर्वा अनु दिश: प्रभूतं सर्वमिदमभ्याप्तमवाक्कमनादरम्'** (शतपथ ब्राह्मण १०।६।३।२) – अकाम, धीमान्, अमृत, स्वयंजात, रसाने तृप्त, कुठेच कमरतात नसलेला तो, त्याला जाणणारा विद्वान आपल्याला आत्म्याला बुद्धिमान, जरा-शून्य, युवक माणूस, मृत्यूला भीत नाही. ज्यामुळे तेजाने समृद्ध असा सूर्य तापतो. प्रत्येक योनीत पुत्रामुळे पिता पिता ठरतो. वेद न जाणणारा त्याला महान म्हणत नाही. सर्वांना आत्मा सतत कळतो. ब्राह्मणाचा महिमा सदैव आहे. तो कर्माने मोठा होत नाही की लहान होत नाही. आत्म्याला जाणून तो पापकर्मानेही लिप्त होत नाही. मनोमय, प्राणाचं शरीर असलेल्या, प्रकाशरूप, आकाशात्मक, हवे ते रूप घेणारा, मनासारखा वेग असणारा, सत्यसंकल्पयुक्त, सत्यधैर्ययुक्त, सर्व वासांनी युक्त, सर्व रसांनी पूर्ण, सर्व दिशांमध्ये भरलेले, हे सर्व मिळालेले, नि:शब्द, निर्भयपणे अशा आत्म्याची त्याने उपासना करावी. ब्रह्मसूक्ताच्या शेवटी म्हटलेला अथर्ववेदाचा मन्त्र उपनिषद्‌काळाची छाया धारण करीत आहे. तैत्तिरीय ब्राह्मणातलं वचन वैश्वसृजचयनाचे वचन ब्राह्मणकाळाचा समाप्तिक्षण सुचवतात, कारण हे ब्राह्मणांच्या अंतिम भागात येते. म्हणूनच तैत्तिरीय ब्राह्मणातील या प्रकरणाचा अनुवाद करणारे वैश्वसृजसत्र ताण्ड्यब्राह्मणाच्या अखेरच्या भागात म्हटले (आले) आहे. शतपथब्राह्मणातील वचन

अग्निरहस्यातील शाण्डिल्यविद्यारूपाने येते म्हणून त्याच्या उपनिषदकालिकत्वावर शंकेला अवसरच नाही कारण अग्निरहस्याचा उपनिषदपक्षात समावेश करणे शक्य आहे.

प्राणशब्दापेक्षा आत्माशब्दाबद्दल उपनिषदांना जास्त आदर वाटतो. म्हणूनच प्राणशब्द श्वसनक्रियेसाठी उपयुक्त वायुतत्त्वासाठी बहुधा वापरलेला दिसतो. वायु हे नित्य असे मूलतत्त्व नाही. कारण उत्पत्ति आकाशापासून झालेली आहे ही विद्या, हे ज्ञान उपनिषदांना झाले. **'आनीदवातं स्वधया तदेकम्'** (ऋग्वेद-१०।१२९।२)

येथे ऋग्वेदात प्रथमतत्त्वाचे वायूशिवाय अस्तित्व असल्याचे सांगितले आहे. शिवाय शरीराला धारण करणारा जीवनशक्तिरूप प्राण कार्यात्मक आहे, नित्य नव्हे असे छांदोग्यउपनिषदात स्पष्ट केले आहे. **आपोमय: प्राण: न पिबतो विच्छेत्स्यते** (छांदोग्य ६।७।१) प्राण हा जलमय आहे. पाणी न पिणाऱ्याचा प्राण विच्छिन्न होतात. शिवाय आकाशापर्यंतचा भूतविस्तार, औषधि, वनस्पति, प्राण्यांचे प्रकार, दगडरत्ने आदि पदार्थ कारणशक्तीने युक्त असतात. त्यांचा निर्देश प्राण शब्दाने सहजपणे करता येणार नाही. त्यांच्यामध्ये असलेली शक्ती 'प्राण' या शब्दाने निर्देश करण्यासारखी नाही हे वरवर पाहिलं तरी लक्षात येतं. हे सर्व लक्षात घेऊनच 'आत्मा' शब्दाचा स्वीकार केला, असे अनुमान करणे शक्य आहे.

विश्वात्मक पारमार्थिक सत्यासाठी 'आत्मा' शब्दाचा उपयोग विशेषकरून उपनिषदात केल्याचे सांगितले आहे. म्हणूनच उपनिषदांना मूलभूत 'आत्मदर्शन' असे म्हणतात. 'आत्मदर्शन' रूप पर्यवसान वेदांच्या ऐतिहासिक परंपरेचे फळ असे निश्चितपणे म्हणता येईल. विश्वतत्त्व हे पुरुषरूप, प्राणरूप, सत्यस्वरूप असे एकमेव वेदांनी पाहिले. उपनिषदांपूर्वीच्या वाङ्मयात आत्माशब्द पुरुष, प्राण, अस्मद्-मी-आम्ही हा उत्तमपुरुष या अर्थी, स्वरूप या अनेक अर्थांनी वापरलेला होता. अशाप्रकारे चार अर्थ एकत्र घेऊन त्यांच्या एकीकृत अर्थ पारमार्थिक सत्यासाठी 'आत्मन्' पदाची निवड करणारा ठरला असे सूक्ष्मपणे विचार करणाऱ्यांनी लक्षात घ्यावे. येथे त्या क्रमाची दिशा दाखवली जातेय. म्हणूनच **'अथ अध्यात्मम्'** असा प्रारंभ करून उपदिष्ट उपासनेत आधारभूत सर्व पदार्थ पुरुषाचे घटकच निर्देशिले आहेत.

अर्थ - **अथ अध्यात्मम्। प्राणो व्यानोऽपान उदान: समान:। चक्षु: श्रोत्रं मनो वाक् त्वक्। चर्म मासं स्नावास्थि मज्जा।** (तैत्तिरीय उप. १।७) - आता

अध्यात्मरूप- प्राण, व्यान, अपान, उदान समान (हे वायु पाङ्क्त), नेत्र, कर्ण, मन, वाणी, त्वचा (हे इन्द्रियपंचक), चर्म, मांस, स्नायु, अस्थि, मज्जा (हे पाच धातु). येथे आत्मशब्दाने प्राण, मन, नेत्र आदींनी युक्त, त्वचा इ. अवयवांसहित असा पुरुष सांगितला आहे. शतपथब्राह्मणातही चित्याग्निउपासनेच्या अनेक प्रकारांपैकी आत्म्यासंबंधी ती उपासना सांगताना **'आत्मा ह त्वेवैषोऽग्निश्चितः।'** (शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१२) हा चयन केलेला अग्नि आत्माच आहे. अशी सुरुवात करून, पुरुषाचा निर्देश करून, अस्थि, मज्जा, प्राण, मस्तक, लव, त्वचा, मांस या इन्द्रियांचा निर्देश करून खाणे-पिणे इ. क्रियाही उल्लेखिल्या आहेत. केवळ उदाहरण म्हणून ह्याचा उल्लेख केला आहे. याच दिशेने **'त्वङ्मांसं स्नावास्थि मज्जा। एतमेव तत् पञ्चधा विहितम् आत्मानं वरुणपाशान् मुञ्चति'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण १।५।९।७) त्वचा, मांस, स्नायु, हाडे, मज्जा या पाचांनी बनलेल्या आत्म्याला (म्हणजे देहाला) वरुणाच्या पाशातून सोडवतो. अशासारखी अनेक उदाहरणे स्वतःच जाणून घ्यायला हवीत- पुरुष हा अवयवयुक्त आहे, अशा अर्थाने रूढ झालेल्या आत्मशब्दाचा व्यक्त-अवयवांनी युक्त- अशासाठीही आत्माशब्दाचा उपयोग होतो म्हणूनच 'मूर्तिमत्' मूर्ती धारण केलेला, व्यक्त झालेला या अर्थाने आत्मन्वी, आत्मन्वत् शब्द वापरले जातात. शिवाय पुरुष वाचक आत्मशब्द आहे तसाच तो अनेक उदाहरणांमध्ये पुरुषाच्या मध्यभागासाठीही वापरला जातो. **'मध्यतो ह्ययमात्मा'** (शतपथब्राह्मण ६।२।२।१३) मध्यात-मध्यापासून हा आत्मा आहे. **'आत्मनो ह्येवाध्यङ्गानि प्रोहन्ति'** (शतपथ ८।७।२।१५) **स वा एष पुरुषो अन्नरसमयः। तस्येदमेव शिरः। अयं दक्षिणः पक्षः। अयमुत्तरः पक्षः। अयमात्मा। इदं पुच्छं प्रतिष्ठा** (तैत्तिरीय उपनिषद् २।१) हा पुरुष अन्नाच्या रसाने परिपूर्ण आहे. हे त्याचे मस्तक. (उजवा हात) ही दक्षिण बाजू (डावा हात) ही उत्तर बाजू. हा देहाचा मध्यभाग आणि (कमरेच्या खालचा भाग) हे शरीराला आधारभूत पुच्छ-शेपूट.' या ठिकाणी मस्तक, हातपाय यांखेरीजचा कंठापासून खाली कटिप्रदेशापर्यंत असलेला ऊर ज्यात मुख्य आहे असा शरीराचा भाग म्हणजे आत्मा आणि शिर, हात वगैरेंना अंग असा शब्द वापरला आहे. क्वचित ऊर किंवा हृदय यांचा निर्देश 'आत्मा' शब्दाने होतो.

'को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति। भूम्या असुरसृगात्मा क्व स्वित् विद्वांसमुप गात् प्रष्टुमेतत्।' 'अनच्छये तुरगातु जीवमेजद् ध्रुवं मध्य आ पस्त्यानाम्। जीवो मृतस्य चरति स्वाधाभिरमर्त्यो मर्त्येना सयोनिः।' 'अपाङ्

प्राङेति स्वधया गृभीतोऽमर्त्यो मर्त्येना सयोनिः' (ऋग्वेद संहिता १।१६४।४, ३०, ३८) – जो स्वतः अस्थिहीन असून अस्थियुक्तांना जन्म देतो त्याला उत्पन्न होताना कुणी पाहिले! भूमीचा प्राण तिचे रक्त, मन तेव्हा कुठे होती? कोणा विद्वानांना हे विचारावे? चंचल जिवंत उगीच न बसणारी, ती घराच्या मध्यभागी श्वासोच्छ्वास करीत पडून रहाते, जिवंत पदार्थ मृताच्या सामर्थ्याने चालतो, मर्त्य आणि अमर्त्य एकत्र राहतात. मर्त्याबरोबर राहणारा तो अमर्त्य शरीराने ध्यानात येतो. स्वसमार्थ्याने तो उच्च-नीच गतीला जातो.

विश्वसत्य, अंतिम सत्य ऋग्वेदादींमध्ये पुरुषशब्दाने, युजर्वेदादींमध्ये 'प्रजापति' म्हणून प्रतिपादिले. त्याला अनुसरून त्याच्याच 'आत्मन्-आत्मा' शब्दाने निर्देशाला अनुकूलता निर्माण होते. पुरुषाचे तात्पर्यभूत तत्त्व प्राण; त्याबद्दल तत्त्वाच्या अपेक्षेने पुरुषशब्द वापरलेला आढळतो, तसाच आत्मा शब्द वापरला जातो. जेव्हा माणसाचे मर्त्य आणि अमर्त्य स्वरूप विभागून काही निर्देश करायची इच्छा असते किंवा जीवनशक्ती मनात धरून कसला तरी संकेत करावयाचा असतो. तेव्हा 'आत्मा' शब्दाचीच योजना केली जाते.

आत्मशब्दाने वायुरूप प्राणाला उद्देशून म्हटलंय- '**सूर्यं चक्षुर्गच्छतु वातमात्मा**'। (ऋग्वेद १०।१६।३) – सूर्याकडे दृष्टि जावो, वायूकडे प्राण जावो म्हणूनच. '**वातात्ते प्राणमविदं सूर्याच्चक्षुरहं तव**'। (अर्थव ८.२.३) – वायूपासून प्राण मिळाले. सूर्यापासून मला दृष्टी मिळाली, हे तर्कसंगत आहे. म्हणनूच ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी वायूचा 'आत्मा' शब्दाने निर्देश आढळतो. '**आत्मेव वातः स्वसराणि गच्छतम्**'। (ऋग्वेद १।३४।७) – प्राणवायू ज्याप्रमाणे स्वतःच्या शरीराकडे जातो- ज्याप्रमाणे प्राण्यांचा- जीवांचा आत्माच असा अवयवांकडे जातो, त्याप्रमाणे हे अश्विनानो तुम्ही जा.

'**आत्मा ते वातो रज आ नवीनोत्**'। (ऋग्वेद ७.८७.२) – (हे वरुण) आत्मा सर्व प्राण्यांचा प्राणरूपाने धारण करणारा वायू पाण्याला सर्व बाजूंनी प्रेरणा देत आहे. वाऱ्याने वृष्टि होते.

'**स रेतोधा वृषभः शश्वतीनां तस्मिन्नात्मा जगतस्तस्थुषश्च**'। (ऋग्वेद ७.१०१.६) – औषधीना पाणी देणाऱ्या बैलासारख्या पर्जन्यात, चराचर सृष्टीत प्राणवायू रहातो- तो पाऊस अनेक औषधींसाठी पाणी धारण करणारा, जणू बैल, त्या पर्जन्यात चर आणि स्थिर जगाचा आत्मा प्राणवायू असतो.

'**आत्मानं वस्यो अभि वातमर्चत**'। (ऋग्वेद १.९२.१३) – आत्मभूत प्राणवायूला उत्तम पूजतो- सर्वांच्या आत्मभूत- वायूला (प्राणाला) श्रेष्ठतर अन्न

मिळवण्यासाठी स्तुतीने पूजा करतो. **'आत्मा देवानां भुवनस्य गर्भो यथावशं चरति देव एषः। घोषा इदस्य शृण्विरे न रूपं तस्मै वाताय हविषा विधेम।।'** (ऋग्वेद १०.१६८.४) – जो देवांचा प्राण, भुवनांचा गर्भ, हा देव स्वेच्छेने हिंडतो. याचा आवाज ऐकू येतो, रूप दिसत नाही. अशा प्राणवायूला हवींनी संतुष्ट करतो. येथे वायूला देवांचा आत्मा म्हणून वर्णिला आहे. काठकसंहितेतही– **'वातः प्राणस्तदयमात्मा'** (काठकसंहिता–७।१४) वायु म्हणजे प्राण तोच हा आत्मा.

मी– आम्ही– अस्मद् या अर्थी आत्मशब्दाचा प्रयोग प्रसिद्ध आहे. उदाहरणे–

'स एवास्माल्लोकात्प्रेत्य आत्मानं वेद, अयमहमस्मीति' (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१०।११।१) अर्थ – त्यानेच या लोकातून गेल्यावर स्वत:ला जाणले– हा मी असा आहे. **'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्, तदात्मानमेवावेत्, अहं ब्रह्मास्मीति।'** (बृहदारण्यक १।४।१०) – आधी फक्त ब्रह्म होते. त्याने स्वत:ला जाणले– मीच ब्रह्म आहे.

'स्वत:' या अर्थी ही 'आत्मा' शब्द प्रसिद्ध आहे.

'सोममिन्द्रः पिबतु वृत्रहा। बलं दधान आत्मनि, करिष्यन् वीर्यं महत्।।' (ऋग्वेद ९।११३।१) – आपल्यामध्ये बळ धारण करणारा, महान पराक्रम गाजवणारा वृत्राचा वध करणारा इन्द्र सोम पिऊ दे. आत्मनि म्हणजे स्वत:मध्ये.

'स ऐक्षत प्रजापतिः, इमं बा आत्मनः प्रतिमामसृक्षि यत्संवत्सरमिति' (शतपथ ब्राह्मण ११।१।६।१३) – त्या प्रजापतीने इच्छा केली. ही आपलीच प्रतिमा तयार केली– ती म्हणजे संवत्सर. आत्मन: म्हणजे स्वत:ची प्रतिमा हा अर्थ.

'अथाऽऽत्मन्नग्नी समारोह्य, उत्तरनारायणेनाऽऽदित्यमुपस्थाय, अनपेक्षमाणोऽरण्यमभिप्रेयात्' (शतपथ ब्राह्मण १३।६।२।२०) – नंतर स्वत:मध्ये अग्नीला ठेवून, उत्तरनारायणाने आदित्याला वंदना करून, काहीही अपेक्षा न ठेवता अरण्याकडे निघावे. आत्मनि म्हणजे स्वत:मध्ये. आत्मशब्दाचे संक्षिप्त रूप 'त्मन्' हे ऋग्वेदात खूपवेळा वापरलेले दिसते– स्वयम् या अर्थी. **'विश्व त्मना बिभृतः'** (ऋग्वेद १।१८५।१) विश्वाला स्वत: धारण करणाऱ्याचा... द्यावा आणि पृथिवी याना स्वत: धारण करणाऱ्याचा असा.

'त्वं ह्यग्ने दिव्यस्य राजसि, त्वं पार्थिवस्य, पशुपा इव त्मना' (ऋग्वेद १.१४४.६) – हे अग्नि तू गोपालाप्रमाणे दिव्य आणि पार्थिवाचे प्रशासन करतोस– हे अग्ने स्वर्गीय आणि पृथ्वीवरील जगाचे पशुपालकाप्रमाणे स्वत:

प्राशसन करतोस, हा अर्थ.

पुरुषशब्दापासून आत्मापदाकडे वैचारिक संक्रमण अगदी सहज शक्य आहे. यात विद्वानांना जराही शंका येणार नाही. तरीही सहज समजण्यासाठी काही उदाहरणे प्रस्तुत करतो. शतपथब्राह्मणात वैश्वानरविद्येत वैश्वानर पुरुषशब्दानं निर्देशिला आहे.

'स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः। स वो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं पुरुषेऽन्तः प्रतिष्ठितं वेद, अप पुनर्मृत्युं जयति' (शतपथ ब्राह्मण १०।६।१।११) – तो हा अग्नि म्हणजे वैश्वानर पुरुष. तो जो ह्या वैश्वानराला पुरुषरूपाने पुरुषामध्ये प्रतिष्ठित असे जाणतो, तो अपमृत्यूला जिंकतो. तोच वैश्वानर छांदोग्यउपनिषदात वैश्वानरविद्येत आत्मशब्दाने निर्दिष्ट आहे. **'आत्मानमैवेमं वैश्वानरं संप्रत्यध्येषि'** (छांदोग्यउपनिषद ५।११।६) – त्या आत्मरूप वैश्वानराचा आता उपदेश करा. **'यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते'** (छांदोग्यउपनिषद ५.१८.१) – जो त्याच प्रादेशमात्र– परिच्छिन्न, अंशात्मक वैश्वानराची उपासना करतो. चिती–चयन केलेल्या अग्नीची छन्दोदेवतारूप विराटपुरुषाची मस्तक, मान, कणा, बाजू, छाती, गुडघे, पाय इत्यादि इन्द्रियांनी युक्ताचे वर्णन करून म्हटले.

'सैषाऽऽत्मविद्यैव। एतन्मयो हैवैतो देवता एतमात्मानमभिसंभवति' (शतपथ ब्राह्मण १०।३।२।१३) – ती आत्मविद्याच आहे. यानीच युक्त ह्या देवता या आत्म्याचाच सम्मान करतात. शतपथ ब्राह्मणात अग्निरहस्यात, शाण्डिल्यविद्येत, चयनात उपास्य असलेल्या हिरण्मय विश्वपुरुषाचा **'एवमयमन्तरात्मन् पुरुषो हिरण्मयः'** – असा हा अन्तरात्मा पुरुष हिरण्मय आहे असा निर्देश केला.

'स प्राणस्यात्मा, एष मे आत्मा, एतमित आत्मनं प्रेत्याभिसंभविष्यामीति' (शतपथ ब्राह्मण १०।६।३।२) – तो प्राणाचा आत्मा, हा माझा आत्मा, यालाच इथून आत्म्याला मृत्यूनंतर मी पुन्हा प्राप्त होईन' यातून पुरुषविचाराचे आत्माशब्दाकडे– कल्पनेकडे संक्रमण स्पष्टपणे दिसून येत आहे. पुरुषशब्द अवयवयुक्त मर्त्य शरीरापासून बाजूला करून, वळवून अमर, अवयवशून्य अशा तत्त्वाकडे उपनिषद्पूर्व वेदभागाने कसा संक्रमित केला ते पूर्वीच पुरुषतत्त्व व्याख्यान करताना आम्ही सांगितले आहे. ते येथेही लक्षात घ्यावे. प्राणशब्द अमर्त्यसत्याचा वाचक, त्याचा पर्याय म्हणून आत्मा शब्द ऋग्वेदात स्वीकारला होता हे आम्ही पूर्वीच सांगितलेलं इथेही ध्यानात घ्यावे.

ऋग्वेदात अमर्त्य मानल्या गेलेल्या प्राणपदाच्या अर्थाने 'मी' या अर्थाच्या

'आत्मा' शब्दाचे संक्रमण योग्य, युक्तिसंगत वाटते. प्रत्येक क्षणी विनाश पावत असलेल्या, देहावयांशी संबद्ध अनुभवास येणाऱ्या शरीराचा अहं शब्दाने व्यवहार होत असतो. जसे– जो मी बालपणात आईवडिलांचा अनुभव घेतला तसा मी आता म्हातारपणात पणतवांचा अनुभव घेत आहे. येथे मी हा शब्द/ही गोष्ट विनाशशील शरीरातून पुढेपुढे जाणाऱ्या वस्तूची अवधारणा करते. आत्मा शब्द अस्मत्–मी/आम्हीचा पर्याय शब्द असल्यामुळे तो प्रत्येक क्षणी क्षय पावणाऱ्या शरीराचे अनुवर्तन करणारा–त्याबरोबर सतत असणारा, स्थिर, साक्षी असा जो त्याचा निर्देश आत्मापदाने करणे योग्य आहे. नष्ट होणाऱ्या कार्यप्रवाहात त्याच्याबरोबर सतत असणारी वस्तु या अर्थाने पर्यवसान होणारा आत्माशब्द प्राणशब्दापेक्षा तत्त्वदर्शनासाठी इष्टतम ठरला. प्राण धारण करणाऱ्यांपेक्षा वेगळ्या सृष्टीचाही अन्तर्भाव करून जेव्हा विश्वाच्या निर्मात्या तत्त्वाचं ज्ञान करून द्यायची इच्छा आहे तेव्हा आत्मा शब्दच योग्य ठरतो. पुरुष शब्द, प्राण पद तिथेही पूर्वी श्रुतीने योजलं होतं. हे त्या त्या ठिकाणी प्रतिपादनात सांगितलेच आहे.

'एकं वा इदं वि बभूव सर्वम्' (ऋग्वेद ८.५८.२) – जे एकच होते ते अनेक झाले. **'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धन्यन्न पर: किं चनास'** (ऋग्वेद १०.१२९.२) **'प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वा जातानि परि ता बभूव'** (ऋग्वेद १०.१२१.१०) – वाऱ्याशिवाय तो स्वत:च्या शक्तीने उभा रहातो. त्याशिवाय दुसरे काही नव्हते. प्रजापते तुझ्याशिवाय कोणीही उत्पन्न झालेला जगाला व्यापून राहिलेला नाही.

इत्यादी मंत्र ऋग्वेदात आद्यकारणाचे एकत्व आणि अद्वितीयत्व सांगतात अशा प्रकारच्या अद्वय आद्य कारणाच्या सिद्धान्ताच्या प्रभावानुसारच सर्व वेदांमध्ये सृष्ट्युत्पत्ति सांगितली आहे. आद्यकारण पुरुष, प्रजापती, ब्रह्म वा अन्य कोणी देवता किंवा सत् वा असत् यांचा जिथे जिथे निर्देश असतो तिथे तिथे या अद्वय कारणवादाचा प्रभाव असतोच. याच्या विरुद्ध, अपवादात्मक वचनेही थोडी आहेत पण त्यांचा आपल्या प्रस्तुत आत्मा शब्दाच्या प्रयोगाला त्या उपपत्तीला बाध आणणारी नाहीत. तात्पर्यार्थ हा – आत्माशब्दाला अनुकूल भूमिका, सृष्टिकारण सांगणाऱ्या प्रजापत्यादिपर अशा अनेक श्रुतींमधून दृढपणे प्राप्त आहे.

ही भूमिका चार प्रकारची आहे. सृष्ट्युत्पत्तीमध्ये आद्यकारणाचे स्वातंत्र्य 'ईक्षण' पहाण्यातून कर्तृत्व ही पहिली. स्वरूपापासून वा स्वत:च्या अवयवांपासून

जगातील कार्यविशेषांची निर्मिती म्हणजे विश्वाचे विराटपुरुषत्व; ही दुसरी. निर्मिती क्रियेने दृश्यमान होणारे चराचर विश्व आद्य कारणाच्या रूपाचेच आहे, ही तिसरी. चवथी कल्पना म्हणजे आद्यकारण अशा ब्रह्माचा किंवा प्रजापतीचा निर्माण केलेल्या भूतांच्या शरीरांमध्ये प्रवेश. दुसरी भूमिका पूर्वी केलेल्या पुरुषतत्त्वाच्या प्रतिपादनातून जाणावी. पहिली, तिसरी आणि चवथी भूमिका यांचा उपन्यास येथे करू.

'प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वा जातानि परि ता बभूव' (ऋग्वेद १०।१२१।१०) – प्रजापते तुझ्याशिवाय पूर्वी इतर भूते नव्हती. तू एकटाच होतास. **'प्रजापतिर्वा इदमेक एवाग्र आस। सोऽकामयत प्रजायेय भूयान् स्यामिति'** (ऐतरेय ब्राह्मण १०।१) – प्रजापति आधी अगदी एकटा होता. त्याने कामना केली. मी निर्माण व्हावे, खूप अनेक व्हावे. **'प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत्। तस्य वागेव स्वमासीत्। वाग्द्वितीया। स ऐक्षत। इमामेव वाचं विसृजै। इयं वा इदं सर्वे विभवन्त्येष्यतीति'** (ताण्डय ब्राह्मण २०।१४।२) – प्रजापति एकटाच होता. वाणी हीच त्याची संपत्ती होती. त्याच्याहून दुसरी वाणी. त्याने विचार केला. हिच्यापासून मी निर्मिती करतो. तीच हे सर्व होईल.' **'प्रजापतिर्वावेदमग्र आसीत्।.... सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय भूमानं गच्छेयमिति'** (जैमिनीय ब्राह्मण १।६८) – प्रजापति अगदी प्रारंभी एकटा होता... त्याने इच्छा केली. मी निर्माण व्हावे. बहुत-अनेक व्हावे. **'प्रजापतिर्वावेदमग्र आसीत्। सोऽकामयत। अहमेवेदं सर्वं स्यामहमिद-मभिभवेयमिति।.... एष एवेदं सर्वमित्युपासितव्यम्'** (जैमिनीय ब्राह्मण १।३१४) – प्रजापति आधी एकटाच होता. त्याने इच्छा कली, 'मीच हे सर्व व्हावे... हा प्रजापतीच आहे असे मानून त्याची उपासना करावी. **'सोऽयं पुरुषः प्रजापतिरकामयत भूयान् स्याम्, प्रजायेयेति'** (शतपथ ६।१।१।८) – हा तत्पुरुष असलेला प्रजापती. त्याने विचार केला, इच्छा केली. मी खूप/अनेक व्हावे. मी अनेक व्हावे. **'प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीदेक एव। सोऽकामयत स्याम्, प्रजायेयेति'** (शतपथ ६।१।३।१) – प्रजापति हा आधी एकटाच होता. त्याने अनेक होण्याची इच्छा केली. इत्यादि वाक्यांमधून चार अर्थ सांगता येईल, येथे सृष्टेचे आद्यकारण जो प्रजापती त्याचा प्रत्यक्ष, अध्याहाराने, कर्ता म्हणून 'अहं' मी या शब्दात निर्देश आहे. मी या शब्दाच्या अर्थामुळे सृष्टिनिर्मितीला तो स्वतः अन्य कुणाच्या आधिपत्याखाली नसलेला कर्ता सूचित होतो. कर्त्याचेच अनेक रूपाने निर्माण/व्यक्त होणे यातून तो कर्ता हेच जगाचे

उपादानकारण असल्याचे ध्वनित होते. इदं या शब्दाचा अर्थ दृश्यसृष्टि, आद्यकारण असा प्रजापति या दोहोंची एकता 'प्रजापतिर्वा इदमेक एव' हे सर्व एकटा प्रजापतीच आहे' इत्यादि विधानांच्या संदर्भांनी तेथे सांगितले आहे. त्यातून कार्य आणि कारण दोन नाहीत एकच आहेत हे सूचित होते. म्हणून 'अहं' असा अनुभव घेणारा चेतन, दुसऱ्यावर अवलंबून नसलेला स्वतंत्र कर्ता, कर्ता हेच उपादानकारण असणे आणि कार्य आणि कारण यांच्यामधील अभेद हे चार अर्थ निष्पन्न होतात.

वागाम्भृणीसूक्तात '**अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चरामि**' मी रुद्रांसह आणि वसूंसह रहाते' या सूक्तात 'अहं' शब्दाने सृष्टीचे प्रवर्तकत्व, श्वासोच्छ्वास, पहाणे आदी जीवाच्या क्रियांचे कर्तृत्व याच पद्धतीने स्पष्ट करायला हवे.

'मया सो अन्नमत्ति यो विपश्यति यः प्राणिति य ईं शृणोत्युक्तम्। अमन्तवो मां त उपक्षियन्ति श्रुधि श्रुत श्रद्धिवं ते वदामि।। अहमेव स्वमिदं वदामि जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभिः। यं कामये तं तमुग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तमृषिं तं सुमेधाम्। अहं रुद्राय धनुरातनोमि ब्रह्मद्विषे शरवे हन्तवाऊ अहं जनाय समदं कृणोम्यहं द्यावापृथिवी आ विवेश।। अहमेव वात इव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा। परो दिवा पर एना पृथिव्यैतावती महिना सं बभूव।।' (ऋग्वेद १०.१२५.४–६) – माझ्यामुळे तो अन्न खातो, पहातो, श्वास घेतो आणि ऐकतो. अविचारी लोक मला गमावतात. मी श्रद्धेने हे सांगते! मी स्वतःच देवांशी व माणसांशी बोलतो. ज्याला हवे त्याला मी उग्र किंवा स्तुतियुक्त करतो. मीच द्यावा पृथ्वीत प्रवेश केला.

'अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवाँ ऋषिरस्मि विप्रः।' (ऋग्वेद ४.२६.१) मीच मनू झालो मीच सूर्य, मीच कक्षीवान् नावाचा विप्र ऋषि आहे, असे वामदेवसूक्तात म्हटलंय. **अहं ता विश्वा चकरं नकिर्मा** (ऋग्वेद ४.४२.६) मीच सर्वांना निर्माण केलं. इत्यादि मंत्रांमध्ये ते प्रतिबिंबित होते, असे लक्षात घ्यावे.

सृष्टी जलातून, असत्यातून की ब्रह्मातून निर्माण झाली हे सांगताना हाच अभिप्राय श्रुती दृढ करतात.

'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' (तैत्तिरीय संहिता ७।१।५।१)

'आपो ह वा इदमग्रे सलिलमेवास। ता अकामयन्त। कथं नु प्रजायेमहीति' (शतपथ ब्राह्मण ११।१।६।१) – पाणी हे मूळ, असत् हे मूळ. पाण्याने विचार केला मी कसे निर्माण व्हावे. ब्रह्म हेच मूळ असा सिद्धांत मांडणाऱ्या श्रुति हाच

अभिप्राय दृढ करतात.

'**इदं वा अग्रे नैव किंचनाऽऽसीत्। न द्यौरासीत्। न पृथिवी। नान्तरिक्षम्। तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति। तदतप्यत**' (तैत्तिरीय ब्राह्मण २।२।९।१) - आधी काहीच नव्हते. स्वर्ग, पृथ्वी, अंतरिक्ष काहीच नव्हते. त्या नसलेल्याने विचार केला, मी जन्माला यावे. त्याने तप केले.

'**ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्**' (शतपथ ब्राह्मण ११।२।३।१) - पूर्वी ब्रह्मच फक्त होते.

'**अथातोऽहङ्कारादेश एव। अहमेवाधस्तात्, अहमुपरिष्टात्, अहं पश्चात्, अहं पुरस्तात्, अहं दक्षिणतः, अहमुत्तरतः, अहमेवेदं सर्वमिति। अथात आत्मदेश एव। आत्मैवाधस्तात्, आत्मोपरिष्टात्, आत्मा पश्चात्, आत्मा पुरस्तात्, आत्मा दक्षिणतः, आत्मात्तुरतः, आत्मैवेदं सर्वमिति**' (छांदोग्य ७.२५.१)- अहंकारादेश असा-मीच खाली आहे, मीच वर, मीच मागे नि मीच पुढे आहे, डावीकडे मीच, उजवीकडे मीच आहे. मीच हे सर्व आहे. आता पुढे भूमाचा आत्मादेश- आत्माच खाली आहे. तोच वर तोच आत्मा मागे आहे. तोच पुढे तो आत्माच दक्षिणेकडे आहे तोच उत्तरेकडे आहे. आत्मा म्हणजे सर्व काही.

अस्मत् शब्द आणि आत्मा शब्द यांची समानार्थकता निश्चित करण्यासाठी छांदोग्यउपनिषद् पारमार्थिक 'भूमा' या तत्त्वाचा उपदेश करून त्याची सर्वव्यापकता अहंकार आणि आत्मशब्दाच्या उपयोग या दोन्ही प्रकारे सांगितली.

'आत्मा' शब्दाचा 'स्वरूप' हा मुख्य अर्थ. त्याच अर्थाने आद्य कारणाला उद्देशून उपनिषदांतील आत्मा शब्दाचा विचार केला आहे हा ऐतिहासिक प्रणालीचा उपकारच आहे. या प्रकारची उदाहरणे अगदी अल्प मिळत असली तरी 'अणुरपि विशेषोऽध्यवसायकरः' 'अत्यल्प भेद-विशेषही निश्चयाला पुरेसा ठरतो; या न्यायाने आत्मविचारापर्यंत परिणामाच्या प्रक्रियेत त्यांचे विशेष सामर्थ्य स्वीकारायलाच हवे. ती उदाहरणे, अशी आहेत- सृष्टीच्या पूर्वीच्या काळात सत् आणि असत् यापेक्षा वेगळेच काहीतरी होते असे नासदीय सूक्ताच्या आधाराने सांगून पुढे म्हणतात-

तद्ध तन्मन एवास ... नेव हि सन् मनो नेवासत्। तदिदं मनः सृष्टमाविरबुभूषत् निरुक्ततरं मूर्ततरम्। तदात्मानमन्वैच्छत्।' (शतपथब्राह्मण १०।५।३।१-३) - ते मनच होते. मन सत् नव्हते की असत् नव्हते तेव्हा हे सृष्ट-निर्मित झालेले मन प्रकट झाले. अगदी स्पष्ट अधिकच साकार झाले. त्याने आत्म्याची इच्छा केली. या ब्राह्मणात या प्रकरणात '**आत्मानमन्वैच्छत्**' आत्म्याची इच्छा केली

हे वाक्य संदर्भाच्या अपेक्षेने आठ आले आहे. अग्निरहस्यात प्रजापतीने स्वत:चा निर्देश आत्मशब्दाने केला आहे. **'स हेक्षांचक्रे। कथं न्वहमिमानि सर्वाणि भूतानि पुनरात्मन्नावपेय पुनरात्मन् दधीय।'** (शतपथब्राह्मण १०।४।२।३) – त्याने विचार केला मी या सर्व भूतांना पुन्हा माझ्यात कसे परत घेऊ. मी पुन्हा त्यांचा आत्मा कसा होईन?

वाजसनेयी संहितेत आणि तैत्तिरीय आरण्यकात आद्यकारण सर्वात्मकाला उद्देशून म्हटले – **आत्मनाऽऽत्मानमभि सं विवेश** (वाज. संहिता ३२.११, तैत्तिरीय आरण्यक १।२३।९) आत्म्याने आत्म्यात प्रवेश केला. येथे स्वत: निर्माण केलेल्या भूतांमध्ये मूलकारणाचा प्रवेश सांगितला. स्वरूपवाचक आत्मशब्दाने स्वत:च्या कार्यरूप जगात स्वत: प्रवेश केला, हा मंत्राचा अभिप्राय आहे. आत्मशब्दाने येथे मूलकारण आणि कार्यरूप जगत उभयही निर्दिष्ट केले आहे. गोपथब्राह्मणातही अशाच प्रकारचा आत्मशब्द योजून प्रजापतीच्या सृष्टीचे प्रतिपादन केले. **'स आत्मना एव त्रीन् लोकान्। निरमियत पृथिवीमन्तरिक्षं दिवमिति।'** (गोपथब्राह्मण १।१।६). त्याने स्वत:पासून तीनही लोकांना पृथ्वी, अन्तरिक्ष आणि स्वर्गाला निर्मिले.

अज, अमर असे आद्यकारण त्याने स्वत:च्या निर्मितीत प्रवेश केला. हा विचार दोन प्रकारे पारमार्थिक सत्य आणि आत्मशब्दाचे स्थान यांच्या निश्चयाला कारण होईल. शरीररूप कार्यात 'अज आत्मा' स्वत: प्रवेश करतो. ही पहिली गोष्ट अहम्– मी असा निर्देश करण्याजोगा शरीरात रहाणारा हाच सृष्टीचा निर्माता स्वत: आहे ही दुसरी गोष्ट. अशा प्रकारे स्वरूपवाचकताशक्तीने आणि अहंवाचकता शक्तीमुळे इथलं आत्मपद प्रवेशाचा उल्लेख असलेल्या श्रुतीमुळे उपनिषदोक्त, पारमार्थिक सत्यवाचक शक्तीपर्यंत ऐतिहासिक पद्धतीला अनुसरणारे अनुमान योग्यच वाटते. प्रवेश सांगणाऱ्या श्रुति अशा आहेत.

'इनो विश्वस्य भुवनस्य गोपा: स मा धीर: पाकमत्रा विवेश' (ऋग्वेद १।१६४।२१)– सूर्य सर्व जगाचा रक्षणकर्ता तो बुद्धिमान परमेश्वर माझ्या अंत:करणात प्रवेश करून राहिला आहे.

'स आशिषा द्रविणमिच्छमान: प्रथमच्छदवराँ आ विवेश' (ऋग्वेद १०।८१।१) – विश्वकर्म्याने आशीर्वादाने धन प्राप्त करून घेण्यासाठी अग्नीत प्रवेश केला.

'प्रभ्राजमानां हरिणीं यशसा संपरीवृताम्। पुरं हिरण्मयीं ब्रह्माऽऽविवेशापराजिताम्।' (अथर्ववेद १०।२।३३) – अत्यंत दीप्तिमती, यशाने

वेढलेल्या, अपराजित अशा हिरण्मयी, सुवर्णरंगाच्या नगरीत ब्रह्माने प्रवेश केला.

'एको ह देवो मनसि प्रविष्टः प्रथमो जातः स उ गर्भे अन्तः' (अथर्ववेद १०।८।२८) – एकच देव मनात प्रवेश करून प्रथम जन्मला, तोच गर्भाच्या आत आहे. **'प्रजापतिः प्रजा असृजत। ताः सृष्टाः समश्लिष्यन्। ता रूपेणानुप्राविशत्। तस्मादाहुः। रूपं वै प्रजापतिरिति। ता नाम्नाऽनुप्राविशत्। तस्मादाहुः। नाम वै प्रजापतिरिति'** (तैत्तिरीय ब्राह्मण २।२।७।१) – प्रजापतीने प्रजा निर्माण केल्या. निर्मिलेल्या प्रजांनी त्याला आलिंगन दिले. त्यांच्यामध्ये त्याने मागून रूपासह प्रवेश केला, म्हणून म्हणतात– रूप म्हणजेच प्रजापति. त्याच्यात त्याने नामासह प्रवेश केला. म्हणून म्हणतात, नाम म्हणजे प्रजापति.

'आत्मा ममेति ब्रह्माऽऽविवेश' (शांखायन आरण्यक ११।२) – आत्मा माझा आहे म्हणून ब्रह्माने त्यात प्रवेश केला.

'अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानाम्। एकः सन् बहुधा विचारः। .... स मानसीन आत्मा जनानाम्। .... अन्तः प्रविष्टं कर्तारमेतम्। त्वष्टारं रूपाणि विकुर्वन्तं विपश्चिम्। अमृतस्य प्राणं.... कवयो निचिक्युः' (तैत्तिरीय आरण्यक ३।११।१।३) – आंत प्रवेश करून तो लोकांचा शासक बनला. एकच असून अनेक प्रकारे विचरण करतो. तो मानसाला, वेगवेगळी रूपे धारण करणाऱ्या शहाण्याला... अमृताच्या प्राणाला कवी/विद्वान जाणतात.

'त्वमेकोऽसि बहूननुप्रविष्टः' (तैत्तिरीय आरण्यक ३।१४।३)– तू एकटा आहेस, अनेकांमध्ये प्रवेश करतोस. **'स एतमेव सीमानं विदार्य, एतया द्वारा प्रापद्यत'** (ऐतरेय आरण्यक २।४।३।१२) – त्याने या सीमेला भेदून त्या द्वाराने प्रवेश केला.

'प्रजापतिं ब्रह्माऽसृजत। तमपश्यममुखमसृजत। तं..... ब्रह्माऽऽविशत्। पुरुष्यं तत्। प्राणो वै ब्रह्म.... स उदतिष्ठत् प्रजानां जनयिता' (तलवकार ब्राह्मण उपनिषद ३।७।१।१-३) – प्रजापतीला ब्रह्माने निमाण केले. त्याला न पहाणारा, तोंड नसलेला बनवला.. त्यात ब्रह्माने प्रवेश केला. ते समर्थ आहे. प्राण म्हणजेच ब्रह्म... प्रजांचे निर्माते असे ते उठले.

'स तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत यदिदं किञ्च। तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य। सच्च त्यच्चाभवत् निरुक्तं चानिरुक्तं च' (तैत्तिरीय उपनिषद २।६) – जे काही दिसते ते सर्व काही त्याने तप करून निर्माण केलं ते निर्माण करून त्यातच प्रवेश केला. त्यात प्रवेश करून ते सत् आणि त्यत् स्पष्ट आणि

अस्पष्ट दोन्ही झाला.

'सेयं देवतेमास्तिस्रो देवता अनेनैव जीवनेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत्' (छांदोग्य उपनिषद ६।३।३) – त्या देवतेने जीवात्मरूपाने त्या तीन देवतांमध्ये प्रवेश करून नामे आणि रूपे वेगळी व्यक्त केली (तीन प्रकारची जीव सृष्टी याच तीन देवता.)

'पुरः पुरुष आविशदिति' (बृहदारण्यक उपनिषद २।५।१८) – पुरुष म्हणजे पुरामध्ये शरीरांमध्ये प्रवेश करतो तो. अहं हा अर्थ असलेला स्वरूप सांगणारा आत्मा हा शब्द, 'प्रवेश' सांगणाऱ्या श्रुतींनी अन्वर्थक, स्वत:ला अभिप्रेत असलेले तत्त्व योग्य प्रकारे सांगण्यासाठी युक्ततर म्हणून स्वीकारला. व्यवहार करताना मनुष्य अहं शब्दाने व्यवहाराचा साक्षी असलेल्या (स्वत:चा) निर्देश करू इच्छितो. त्याच 'अहं'ला श्रुती नाम आणि रूपांनी विभक्त करण्यासाठी, शरीरे इत्यादि निर्मित सृष्टीत प्रवेश केलेले आद्य तत्त्व प्रजापति इत्यादि संज्ञांनी उपनिषत्पूर्वकाळात निर्दिष्ट आहे. त्या आद्यतत्त्वात आत्मा हा शब्द अहं या अर्थी आणि स्वरूपाच्या जागी यथार्थ ठरतो, उपयुक्त-योग्य आहे असे विद्वानांनी जाणून घ्यावे.

आत्माशब्दाची यथार्थता आणि परमार्थसत्याचा बोध करून देण्याचे विशेष सामर्थ्य लक्षात घेऊनच ऐतरेयोपनिषदात आत्मषट्कात आत्मा शब्द पहिल्यात पहिल्यांदा उपयोगात आला हे तत्त्वदर्शनाच्या इतिहासक्रमाला अनुसरून निश्चित करता येते. ऐतरोयोपनिषद् हेच सर्व उपनिषदांमधील पहिले उपनिषद् आहे, हे वैदिक वाङ्मयाचे कालदृष्ट्या पूर्वकालीनता आणि उत्तरकालीनता मानणाऱ्या ऐतिहासिकानी मान्यच केले पाहिजे. याच उपनिषदात मंत्र आणि ब्राह्मणांनी युक्त वेदांमध्ये उगम पावलेला तत्त्व-विचाराचा परिणाम-पक्कताक्रम पुरुष आणि प्राण अशा दोन संज्ञा प्रथम स्वीकारून प्रौढ-प्रगल्भ झाला. मग या दोन्ही संज्ञा टाकून देऊन स्वत:चे 'सत्त्व-तत्त्व/सार लक्षात घेऊन आत्माशब्दाचा अङ्गीकार केला. या उपनिषदात प्रथम तत्त्वदर्शनातील प्रगल्भता/प्रौढता प्रगट झाली. हे सर्व उपनिषदांच्यामध्ये उपक्रमस्थानीय मानावे लागेल.

त्या त्या वस्तूचे वाचक, तद् इत्यादि शब्दांप्रमाणे सर्वनामाचे अनुकरण करणारे-सर्वनामासारखे, ज्याच्या त्याच्या बुद्धीत असलेल्या वाचक अर्थाचे, असे 'आत्मा' हे पद, हा शब्द परमार्थ स्वरूपाचा बोध करण्यासाठी उपनिषदांनी अंगीकारला. शिवाय प्रतिक्षणाला विनाश पावणाऱ्या शरीरात सदा अनुगमन करणाऱ्या स्वतंत्र अशा चैतन्याचे, मी या अर्थाचे वाचक आत्मपद आहे.

वाय १८२-२५

क्षणाक्षणाला नष्ट होणाऱ्या कार्यकारण प्रवाही जगात अनुस्यूत असलेल्या चेतनशक्तिरूपाचे पूर्णपणे स्वतंत्र अशा परमार्थवस्तुस्वरूपाच्या, विश्वात सर्वत्र व्यापून राहिलेल्या तत्त्वाच्या निदर्शनासाठीही अतिशय विचारपूर्वक, आत्मशब्दाचा प्रयोग उपनिषदांनी स्वीकारला.

परमार्थवस्तु, भूतमात्रांचा पुरुषापर्यंतचा प्रपञ्च, व्यवहारप्रसिद्ध आत्मा म्हणजे मनुष्यनामक जीव आणि मुक्त ह्या चारगोष्टी आत्म्याविषयीचे सिद्धान्त म्हणून उपनिषदात चर्चिलेल्या असतात. आत्मज्ञान करून देण्यासाठी उपनिषदांचा प्रारम्भ झालाय म्हणून आत्मा या गोष्टीचे प्रथम निरूपण करून नंतर ते कळायला सोपे जावे म्हणून, नाम आणि रूप या भेदांनी युक्त असा प्रपञ्च, अनेक शब्दांनी अनुभवाच्या कक्षेत येणारा व्यवहारात आत्मपदाने प्रसिद्ध पुरुष आणि अखेर मोक्ष या क्रमाने नंतर सर्वांचं निरूपण करू. ऐतरेयोपनिषदात प्राण नावाचा ब्रह्म हा एकच देव, त्या देवाचेच सर्व देव या विभूति, तोच ज्ञान आणि कर्म यांच्या समुच्चयरूप साधनेने प्राप्त करून देवतांचा लय या लक्षणाने युक्त असा मोक्ष पुरुषार्थ प्राप्त करायचा आहे. शुद्ध आत्मज्ञानाच्या विधानासाठी परब्रह्मविषयक निरूपण सुरू केलं.

आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्। नान्यत्किंचन मिषत्' (ऐतरेयआरण्यक २।४।१।१) - आधी केवळ एकटा आत्माच होता. अन्य काही हालचाल करीत नव्हते. येथे क्रमाने आत्म्यापासून चार लोक, पाणी इ. महाभूतांची विश्वपुरुषाची आणि देवतांची सृष्टी सांगितली आहे. कार्यकारणात्मक आणि व्यक्त आणि अव्यक्त यांचे सत्य रूप परमार्थवस्तूचंच प्रतिपादन करणं अपेक्षित होतं. सृष्टिप्रपंच सांगणे हे नव्हे... सृष्टिप्रपंचाचं वर्णन वस्तुस्वरूपाचा बोध करण्यासाठीचं केले होते. शिवाय जगताच्या निर्मितीच्या पूर्वी आत्मा एकटाच होता आता सृष्टि निर्माण झाल्यावर तो नाही, असे नाही. 'इदं' म्हणजे हे या शब्दाने दिसणारे सृष्टिकार्य सांगून त्याची आत्मरूपता सांगण्याने सृष्टीच्या पूर्वीची कोणताच भेद नसलेली स्थिती निर्दिष्ट केली आणि सृष्टिकालात म्हणजे सृष्टि निर्माण झाली तरी तिच्यात तो एकटाच आहे असे सूचित केले आहे. याच प्रकारे अद्वय अशा आद्यकारणापासून सृष्टीचा उद्भव सांगणारी वाक्ये स्पष्ट करावीत. विश्वाचे कारण म्हणून दर्शविलेला आत्मरूप परम-अर्थ, ते तत्त्व, सृष्टिरूप मनुष्यरूपाचेही आहे. पुरुषाचे बीज आणि स्त्रीचा गर्भ यातही तो अनुभवाला येतो. तसा तो ज्ञानाचा वा उपासनेचा विषय होत नाही, असे सुचवणारी सर्वांच्या ठिकाणी आत्मभाव पहाण्याच्या फळाची प्राप्ती सूचित

करणारी श्रुती खुंटा हालवून बळकट करण्याच्या न्यायाने, प्रश्न विचारून, संसारी जीवांपासून त्याला बाजूला करून उपास्य आत्म्याचे ज्ञापन करते. ती विचारते- **'कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे। कतर: स आत्मा।'** (ऐतरेय आरण्यक २।९।१।१) ज्याची आम्ही उपासना करतो तो आत्मा कोण? कसा आहे तो उपास्य आत्मा? पूर्वी आत्मा शब्दाने प्रापंचिक पुरुषाच्या नाना अवस्था दाखवल्या. या प्रश्नाने त्या सर्व बाजूला ठेवल्या जातात. जे सृष्टीचे मूळ परमार्थतत्त्व तेच आध्यात्मिक अर्थाने 'प्रज्ञान' रूपाने सांगून आत्मज्ञानाची समाप्ती केली. दर्शन, ऐकणे, वास घेणे, बोलणे, चव घेणे, मनन आदि क्रिया करणाऱ्या स्वतंत्र 'प्रज्ञान' नामक जीवनसंबंधी तत्त्व पंचमहाभूते इ. स्थिरचरसृष्टीमध्ये तोच प्रज्ञात्मा म्हणून निर्दिष्ट आहे. पण त्याचे प्राणशब्दाने वाचकत्व नाकारलेले नाही. येथे केवळ प्रज्ञान शब्दाच्या प्रयोगाने तसे वगळणे सुचवले आहे, यामुळे उपनिषद् विचाराची चढती कमान लक्षात येते. प्राणाहून भिन्नत्व सूचित केलेले असूनही मनाचे अतीतत्व बुद्धीला उमजत नाही. मनाचे अतीतत्व सांगणारी उपनिषदे ऐतरेयोपनिषदांच्या नंतरची आहेत, हे सूचित होते. शिवाय 'जे हे हृदय तेच मन होय... ही सर्वच प्रज्ञानाचीच नावे आहेत. **'यदेतत् हृदयं मनश्चैतत्... सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति।'** (ऐतरेय आरण्यक २।६।१।२) हे विधान मनाच्या प्रज्ञानाशी एकत्वाबद्दल संशयही निर्माण करते.

छांदोग्यउपनिषदात मन आणि प्राण याहून भिन्न मन आणि प्राण यांचा अन्तर्यामी आत्मा प्रत्यक्ष शब्दांनी सांगितला आहे. उपनिषदांची सारभूत अशी जी शाण्डिल्य विद्या, तिथे प्रथम आत्मतत्त्व सांगितलं आहे. शतपथब्राह्मणातील आणि छांदोग्य उपनिषदातील शाण्डिल्यविद्या तात्पर्याने एकच आहे. छांदोग्यात **'मनोमय: प्राणशरीर:... एष मे आत्माऽन्तर्हृदये'** (छांदोग्य उप.३।१४।२-४) मनोमय, प्राण हे शरीर असलेला माझा आत्मा हृदयाच्या अन्तर्भागी आहे. याने मन आणि प्राणांपासून आत्म्याचा भेद सांगितला. शतपथ ब्राह्मणात. **'स आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं... स प्राणस्यात्मा। एष मे आत्मा'** (शतपथ ब्राह्मण १०।६।३।२) मनोमय, प्राण शरीर असलेल्या आत्म्याची त्याने उपासना केली. तो प्राणाचा आत्मा, हा माझा आत्मा. इथे अत्यंत स्पष्टपणे प्राणापासून भेद सांगितला. त्याचे अणूहून अणुत्व आणि मोठ्याहून मोठेपण विशेषत: निर्दिष्ट करून ती व्यक्त भावानुरूपता सुचवली. शिवाय, सत्यसंकल्प, सर्वकर्मा, सर्वकाम इ. त्याचे वर्णन करून निरंकुश इच्छाशक्तिरूपत्व प्रतिपादित केले आहे.

छांदोग्यात आत्म्याचे स्वरूपलक्षण विस्तारपूर्वक तीन प्रकारे सांगितले आहे. तेजरूप परम ज्योति, एक आणि एकच सत्तत्त्व आणि भूमा. तेथे तेजरूप ज्योति. **'अथ यदत: परो दिवा ज्योतिर्दीप्यते विश्वत: पृष्ठेषु सर्वत: पृष्ठेषु अनुत्तमेषूत्तमेषु लोकेषु, इदं वाव तत् यदिदमस्मिन्नन्त: पुरुषे ज्योति:'** (छांदोग्य ३।१३।७) – जी दिव्य ज्योती सर्व बाजूंनी, सर्व दिशांनी उत्तमोत्तम लोकांमध्ये प्रकाशते. ती या पुरुषाच्या अंत:करणातील ज्योती असते. डोळ्यांनी पहाण्याजोगा उष्णस्पर्शाचा भौतिक प्रकाश बाजूला ठेवण्यासाठी, सहाव्या अध्यायात तेज आदि सृष्टिनिर्मिती ज्यापासून झाली ते सत् म्हटले जाणारे तत्त्व 'आत्मा' आहे. असे विधान आहे. भौतिक तेज म्हणजेच आत्मा असे वरील वाक्यावरून दृढ होते. त्याचा परिहार करण्यासाठी सहावा अध्याय अभ्यासायला हवा. सहाव्या आणि सातव्या अध्यायाचा हा दुसरा विशेष आहे. विचाराचा विषय असलेलं विश्वतत्त्व सत् आणि भूमा या रूपाने निर्देश करून त्यांचे स्पष्टीकरणही केलं. त्यानंतर विधिविशेषण म्हणून आत्मा पदाचा–शब्दाचा प्रयोग केला. आत्मा शब्द नाना अर्थांनी युक्त असल्यामुळे, त्याचा प्रयोग केल्यास त्यामुळे मूळ तत्त्वाच्या स्वरूपाबद्दल संशय निर्माण होतो. त्याचा निरास 'सद्' आदि शब्दांच्या प्राधान्याने परमसत्याच्या ज्ञानाने होतो. **ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्। तत्सत्यम् 'स आत्मा' तत्त्वमसि।** (छांदोग्य ६।८।७) हे सर्व जग (सृष्टि) त्या आत्म्याने युक्त आहे, तेच सत्य आहे. तो आत्मा, तो तू आहेस. 'स आत्मा' या मूलतत्त्वाचे पर्यवसान– परिणाम असा 'आत्मा' शब्द स्वीकारला. मन, प्राण, तेज यांच्यामधील अंतरंग तत्त्व आत्मा हे आहे असं स्पष्टपणे प्रतिपादन करतात.

'अस्य सोम्य पुरुषस्य प्रयतो वाङ् मनसि संपद्यते, मन: प्राणे, प्राणस्तेजसि, तेज: परस्यां देवतायाम्' (छांदोग्य ६।८।७) – हे सोम्या, मृत माणसाची वाणी मनात लय पावते, मन प्राणात, प्राण तेजात आणि तेज श्रेष्ठ अशा देवतेमध्ये मिसळून जाते. कार्यसृष्टीचे कारण सद् आत्मा हेच आहे हे लक्षात घेऊन नाम, रूप यांचा भेद स्पष्ट करण्याऱ्या सृष्टी निर्मितीच्या काळीही अद्वयत्व सिद्ध केले आहे. त्यासाठी माती, लोखंड, वडाचे बीज, मिठाचे खडे यांचे दृष्टांत दिले आहेत. लाकूड इ. उपादानकारण रथकारावर, सुतारादींवर अवलंबून असते. त्याप्रमाणे आद्यकारण हेच उपादान कारण असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या (निमित्तकारणावर) वर अवलंबित्व प्राप्त झालं तेव्हा, भूमतत्त्वाचे विवरण करताना अन्य वस्तूचा अभाव दाखवून त्याचे स्वत:चे माहात्म्य प्रस्थापित करून– सांगून– त्याचे पूर्ण स्वातंत्र्य कल्पिले आहे.

यो वै भूमा तदमृतम्।' अथ यतल्पं तन्मर्त्यम्। स भगवः कस्मिन् प्रतिष्ठितः इति। स्वे महिम्नि, यदि वा न महिम्नीति।' (छांदोग्य. ७।२४।१) जे भूमा परिपूर्ण आहे तेच अमृत आहे. जे अल्प आहे ते विनाशी आहे. ती परिपूर्णता कशावर टिकून आहे? स्वतःच्या माहात्म्यावर प्रतिष्ठित आहे किंवा नाहीही. भूमा तत्त्वाची आत्मशब्दाने ओळख देणारी उपत्पत्ति हे उपनिषद् स्वतः दाखवते, ही गोष्ट ऐतिहासिक विचारविकासाच्या पद्धतीचा अवलंब करणाऱ्यांवर आनंद देणारी आहे.

'तस्य ह वा एतस्यैवं पश्यत एवं मन्वानस्यैवं विजानतः, आत्मतः प्राण आत्मत आशाऽत्मतः स्मर आत्मत आकाश आत्मतस्तेज आत्मत आप आत्मत आविर्भावतिरोभावावात्मतोऽन्नमात्मतो बलमात्मतो विज्ञानमात्मतो ध्यानमात्म-तश्चित्तमात्मतः संकल्प आत्मतो मन आत्मतो वागात्मतो नामाऽऽत्मतो मन्त्रा आत्मतः कर्माण्यात्मत एवेदं सर्वमिति' (छांदोग्यउपनिषद ७।२६।१)- त्या अशाप्रकारे पहाणाऱ्याला, अशा तऱ्हेने मनन करणाऱ्याला, अशा रीतीने जाणण्यासाठी, त्या विद्वानासाठी आत्म्यापासूनच प्राण, आशा, स्मृति, आकाश, तेज, जल, आत्म्यापासूनच प्रकटीकरण आणि अन्तर्धान, आत्म्यापासूनच अन्न, बल, विज्ञान, ध्यान, चित्त, संकल्प, मन, वाणी, नाम, मंत्र आणि आत्म्यामुळेच कर्म. सर्व काही आत्म्यामुळेच होत असते. परमार्थतत्त्व हे ज्ञात्याहून भिन्न नसते. आत्माशब्द हा ज्ञात्याचा वाचक आहे. म्हणून आत्माशब्दाने परमतत्त्वाचा निर्देश करून त्यापासून विश्वाचा पसारा येथे सांगितला आहे. तसेच परमार्थतत्त्व दृश्यवस्तु विस्ताराचे मूळ रूप आहे, आत्मा हा शब्द वर सांगितल्याप्रमाणे स्वरूपाचा वाचक आहे, म्हणून आत्माशब्दाने सर्ववस्तूंचे स्वरूप असलेला 'भूमा' पदार्थच व्यक्त केला आहे. 'भूमा' पदार्थ सर्वात्मक-सर्वमय आहे हे 'भूमा' पदार्थाच्या लक्षणात निश्चयात्मकपणे सांगितले आहे. **'यत्र नान्यत्पश्यति, नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा।'** (छांदोग्य ७।२४।१) जेथे, जे अन्यत्वाने काही पहात नाही, ऐकत नाही वा जाणत नाही, तो (एकमेव) म्हणजे भूमा.

बृहदारण्यकोपनिषदात आत्मा ही वस्तु, परमतत्त्व म्हणजे अध्यात्मशास्त्रातील प्रगल्भ परिणतीची परमावधि आहे. छांदोग्यात ज्योतिस्वरूप ज्ञात्याहून भिन्न नसलेला, अद्वितीय असा परमअर्थ सांगून तो अन्य कोणाकडून प्रकाशित केला जात नाही, तो स्वयंप्रकाश आहे. परतत्त्वाची स्वयंसिद्धता स्पष्ट शब्दात याच उपनिषदाने सर्वप्रथम उद्घोषित केली. परमार्थतत्त्व-स्वरूप आत्मा प्रज्ञानरूप हे

ऐतरेयात सांगितले, ज्ञात्याहून वेगळं नसलेलं असं छांदोग्यात सांगितलं. येथे त्याहून वेगळेपणा स्वत:सिद्धता स्वभाव स्वयंभूत्व हा आहे. ते असे. **'अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य चन्द्रमस्यस्तमिते शान्तेऽग्नौ शान्तायां वाचि किंज्योतिरेवायं पुरुष इति। आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतीति'** (छांदोग्य ४।३।६) 'याज्ञवल्क्या, सूर्याचा अस्त झाल्यावर, चंद्र मावळल्यावर, अग्नी शान्त झाल्यावर त्या पुरुषाची 'ज्योति-प्रकाश' कशात असतो? त्यानंतर वाणी ही त्याचे तेज असते. वाणी मौन झाल्यावर आत्मा हीच त्याची ज्योती असते.

'अत्रायं पुरुषः स्वयं ज्योतिर्भवति' (बृहदारण्यकउपनिषद ४।३।९, ४।३।१४) -तेव्हा तो पुरुष आत्मज्योती असतो होतो.

'यद्वै तन्न विजानाति विजानन् वै तन्न विजानाति। न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात्। न तु तद् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्विजानीयात्' (बृहदारण्यक उपनिषद ४।३।२०) - त्यावेळी तो जे जाणतो ते जाणत असूनही जाणत नाही. ज्ञात्याच्या ज्ञानशक्तीचा लोप, नाश तो अविनाशी असल्यामुळे होत नाही. त्यावेळी त्याच्याहून वेगळं काहीही त्याने जाणावं असं नसतंच, तो एकमेव असतो.

'सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति' (बृहदारण्यक २।३।३२) - पाणी (सृष्टीपूर्वी) एकच द्रष्टे अद्वितीय होते.

'येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात्.... विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति। उक्तानुशासनासि मैत्रेयि। एतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यो विजहार' (बृहदारण्यकउपनिषद ४।५।१५) - ज्याने हे सर्व जाणले जाते, त्याला कशाने जाणावे? विशेष ज्ञानीला कोण जाणणार? हे मैत्रेयी, तुला जे सांगण्यासारखे होते ते सांगितले. हेच ते अमृतत्व, असे म्हणून याज्ञवल्क्य संन्यस्त झाले. अन्यांकडून त्याला प्रकाशित करणे शक्य नाही, हे स्पष्टपणे जसे सांगितले तसेच ते इन्द्रियगोचर-दृष्टीला दिसू शकणारे नाही असेही सांगितले- **'यदेव साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरस्तं मे व्याचक्ष्येति। एष त आत्मा सर्वान्तरः। कतमो याज्ञवल्क्य सर्वान्तरः। न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः। न श्रुतेः श्रोतारं शृणुयाः। न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः। न विज्ञातेर्विज्ञातारं विजानीयाः। एष त आत्मा सर्वान्तरः। अतोऽन्यदार्तम्'** (बृहदारण्यक उपनिषद ३।४।२) जो साक्षात् अपरोक्षपणे ब्रह्म आहे जो आत्मा सर्वांच्या अंतरंगात असतो, त्याबद्दल सांग. तो हा सर्वांच्या आत असलेला आत्मा. याज्ञवल्क्य, कोण तो अन्तर्यामी? दृष्टीच्या द्रष्ट्याला तू पाहू शकत नाहीस. शब्दाचे श्रवण करणाऱ्याला ते ऐकू

शकत नाहीस. बुद्धीच्या बोद्ध्याला तू जाणू शकत नाहीस. विज्ञात्याच्या विज्ञात्याला तू जाणू शकत नाहीस. हा तो तुझा आत्मा आत वसतो. त्या पलिकडचे सर्व नाशवंत असते.

आत्म्याचा उपाधि/कारणरहित प्रेमास्पद होण्याविषयीचा अन्य उपनिषदांमध्ये न आलेला सिद्धांत या उपनिषदात आला आहे.

'प्रेय: पुत्रात् प्रेयो वित्तात् प्रेयोऽन्यस्मात् सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्मा' (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।८) - आत्मतत्त्व-पुत्राहून अधिक प्रिय धनाहून प्रिय, अन्य सर्वांहूनही अधिक प्रिय आहे. आत्मा सर्व गोष्टींपेक्षा अधिक अंतरतम आहे. हाच विचार मैत्रेयी ब्राह्मणात आला आहे. **'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति'** आत्म्याच्या कार्यासाठी सर्व प्रिय होते (बृहदारण्यक २.४,४.५) येथे अत्यंत विस्तारपूर्वक चर्चिला आहे. आत्म्याचे उपाधिरहित प्रेमविषय होणं त्यांच्या आनन्दस्वरूपामुळे शक्य आहे.

'एषोऽस्य परम आनन्द:। एतस्यैवाऽऽनन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति' (बृहदारण्यक उपनिषद ४।३।३२) - हा त्याचा परमआनंद आहे. या आनंदाच्या मात्रेला आधारूनच अन्य प्राणी जिवंत रहातात.' असा सम्राट जनकाला 'अभय' प्राप्त व्हावे यासाठी उपदेश केला.

आत्मा स्वत:सिद्ध द्रष्टा आहे, तो परमानंदरूप आहे हे सांगून सर्ववेदान्ताचा निष्कर्ष अशा कैवल्य वा मुक्तीचा विचार हे उपनिषद् करते.

'स एष नेति नेत्यात्मा। अगृह्यो न हि गृह्यते। अशीर्यो न हि शीर्यते। असङ्गो न हि सज्यते। असितो न व्यथते। न रिष्यति' (बृहदारण्यउपनिषद ३।९।२६) - तो आत्मा नेति-नेति- असा नाही, असाही नाही असा वर्णिला आहे. तो अगृह्य आहे, त्याचे ग्रहण करता येत नाही. तो अशीर्य आहे. तो नष्ट होत नाही, तो असंग आहे- तो लिप्त होत नाही. तो अबद्ध आहे तो दु:खी होत नाही की क्षीण होत नाही. येथील 'असंगत्व' गुणात भगवद्‌गीतेतील अनासक्ति योगाचे बीज रोवले आहे.

'नेति नेति' असा गूढार्थाने सुचवलेला अर्थ, ब्रह्मवेत्यांच्या सभेत गार्गी-याज्ञवल्क्य यांच्या संवादात स्पष्टपणे कथन केला आहे.

'स होवाच। एतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्ति, अस्थूलमनण्वह्रस्वम-दीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कम-श्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममुखममात्रमनन्तरमबाह्यम्। न तदश्नाति किंचन। न तदश्नाति कश्चन' (बृहदारण्यक उपनिषद ३।८।८) - याज्ञवल्क्य म्हणाले-

गार्गी या तत्त्वाला ब्रह्मवेत्ते अक्षर म्हणतात. ते मोठं नाही की सूक्ष्म नाही, तो लांब नाही की आखूड नाही. ते लाल नाही, ते द्रव नाही, ते छाया नाही. ते अंधकार नाही, ते वायू नाही की आकाश नाही, ते सक्त नाही, ते रस नाही, गंध नाही, नेत्र नाही की कान नाही, न वाणी आहे की मन नाही, ते मन नाही की प्राण नाही, ते मुख नाही, ते परिमेय नाही, त्यात आत नाही की बाहेर नाही. ते काही खात नाही. त्याला ही कोणी खात नाही.

'**तद्वा एतदक्षरं गार्ग्यदृष्टं द्रष्टृ, अश्रुतं श्रोतृ, अमतं मन्तृ, अविज्ञातं विज्ञातृ। नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ। नान्यदतोऽस्ति श्रोतृ। नान्यदतोऽस्ति मन्तृ। नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ। एतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्ग्याकाश ओतश्च प्रोतश्चेति**' (बृहदारण्यक ३।८।११) – हे गार्गी हे अक्षर दर्शनाचा, श्रवणाचा, मननाचा, विज्ञानाचा विषय नाही, उलट तेच द्रष्टा, श्रोता, मनन करणारा आणि विज्ञाता आहे. त्याशिवाय अन्य कोणी द्रष्टा, श्रोता, मननशील, विज्ञानी नाही. अग गार्गी याअक्षरातच पूर्ण आकाश ओतप्रोत आहे.

केवल आत्म्यालाच उद्देशून असा जो यातला 'अमात्रम्, अनन्तरम्, अबाह्यम्' हा अंश घेऊन चतुर्थआत्मतत्त्वपर माण्डूक्योपनिषद् प्रवृत्त झाले आहे, असा तर्क करणे शक्य आहे. आत्म्याचे स्वयंप्रकाशित्व आणि केवलत्व हे बृहदारण्यकोनिषदात नि:संदिग्धपणे सांगितले आहे हा या उपनिषदाचा इतर उपनिषदांपासून वेगळेपणा आहे.

तैत्तिरीयोपनिषद् परमार्थवस्तूची आनन्दरूपता विज्ञानगुणाहून आतली, अधिक सूक्ष्म म्हणून सांगते, हा भेद लक्षणीय आहे– '**तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात्। अन्यतर: आत्माऽऽनन्दमय:। तेनैष पूर्ण:।**' (तैत्तिरीय २।५) त्या ह्या विज्ञानमयाहून अन्य, अन्तरंग आत्मा आनंदमय आहे. त्याने तो पूर्ण आहे.

शिवाय तेथे आत्म्यापासून क्रमाने आकाशादि पाच पंचमहाभूतांची उत्पत्ति सांगितली. नंतर अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय आत्म्याचं वर्णन केलंय. या क्रमात पुढचे पुढचे रूप अधिक आतलं, सूक्ष्म हेही तेथे निश्चित केले आहे. पाच प्रकारच्या आत्म्याचे स्वरूपवर्णन हा या उपनिषदाचा एक विशेष लक्षात घेण्यासारखा आहे.

शिवाय आत्म्याची असत्‌रूपता, असतापासून सद्रूपाने परिणति सांगितली आहे. '**असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत**' (तैत्तिरीय उपनिषद २।७) – आधी सर्व असत्– काहीच नव्हतं. त्यातून नंतर सत् निर्माण झालं. त्याने स्वत:ला निर्माण केले. याच्या विरोधी वचन छांदोग्यात

आलंय.

‘कथमसत: सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्’ (छांदोग्य ६।२।२) – असत्मधून काहीच नसलेल्यातून सत् कसे निर्माण होईल? एक सद् वस्तूच सौम्य, पूर्वी होती– तीच एकच अद्वितीय अशी वस्तु होती.’ या विरोधाचा परिहार बृहदारण्यकातल्या ‘अव्याकृत’ अस्पष्ट, अविभक्त शब्दप्रयोगाने झाला. **‘तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत, असौनामाऽयमिदंरूप इति’** (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।७) – तर हे सर्व अविभक्त, अस्पष्ट होते. त्याने ते नाम आणि रूप यांच्यामध्ये विभागले. ‘हा या नावाचा या रूपाचा’ असे. जग परस्पर विरुद्धधर्मांनी युक्त जग असल्याचे तैत्तिरीयकामध्ये म्हटले आहे. ते एकच आत्म्याच्या सद् आणि असद् अशा दोन्ही प्रकारच्या असण्यामुळे सुसंगत ठरते. ते असे सांगितले– **‘स तपस्तत्वा, इदं सर्वमसृजत, यदिदं किंच। तत्सृष्ट्वा, तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य, सच्च त्यच्चाभवत्। निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं चानृतं च। सत्यमभवत्। यदिदं किंच। तत्सत्यमित्याचक्षते’** (तैत्तिरीय उपनिषद २।६) – त्याने तप करून हे जे काही आहे ते सर्व निर्माण केले आणि त्यातच प्रवेश केला. प्रवेश करून तेच ‘सत्’ आणि ‘त्यत्’ झाले (मूर्त आणि अमूर्त) व्यक्त करता येण्याजोगे आणि शब्दापलिकडचे, आश्रय देणारे, आश्रयाला असमर्थ, चेतनायुक्त आणि अचेतन. सत्य आणि असत्य, हे सर्व सत्यस्वरूप परमात्माच आहे. त्यालाच सत्य असे म्हणतात.

कठोपनिषदात भोक्त्याहून भिन्न सर्वांपलिकडचा गूढ आत्मा वर्णिला आहे. भोक्त्यापेक्षा वेगळा दाखवणे हे येथील वैशिष्ट्य. भोक्ता येथे इन्द्रिय, मन यांनी युक्त असलेला आत्मा येथे सांगितला आहे. तो कर्म आणि ज्ञान यांच्यामुळे त्या त्या योनीत जन्म मिळवतो. त्याचाच अंतरात्मा म्हणजे व्यापक आणि अनिर्देश्य परमात्मा. त्याचे सर्व इन्द्रियांदींपेक्षा श्रेष्ठत्व दोनवेळा, वेगवेगळ्या शब्दात सांगितले आहे. **‘इन्द्रियेभ्य: परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मन:। मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् पर:।। महत: परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष: पर:। पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गति:।।’** (काठक उपनिषद ३।१०,११) – विषय इंद्रियांहून श्रेष्ठ आहेत, त्याहून मन श्रेष्ठ आहे. मनाहून बुद्धि आणि बुद्धीहून आत्मा श्रेष्ठ आहे. महान आत्म्याहून अव्यक्त (माया) तत्त्व श्रेष्ठ त्याहून पुरुष श्रेष्ठ. त्याहून श्रेष्ठ काहीही नाही. तीच परिसीमा आणि श्रेष्ठ गति.

येथे सांगितलेल्या ‘अर्थ’ शब्द सोडून देऊन, बुद्धीचा उल्लेख ‘सत्त्व’पदाने

करून तोच भाव पुन्हा व्यक्त केला.

'इन्द्रियेभ्य: परं मनो मनस: सत्त्वमुत्तमम्। सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्।। अव्युक्तात्तु पर: पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च। यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति।।' (काठक उपनिषद ६।७, ८)

इन्द्रियांहून मन श्रेष्ठ आहे. मनाहून बुद्धि श्रेष्ठ आहे. बुद्धीहून (जीवात्मा) आत्मा महान. त्याहून अव्यक्त तत्त्व श्रेष्ठ आहे. त्या अव्यक्ताहून व्यापक आणि अनिर्देश्य, परमपुरुष आहे. त्याला जाणून जीव मुक्त होतो आणि अमृतत्व प्राप्त करतो. इतर जे आत्म्याबद्दलचे निरूपण या उपनिषदात आले आहे, ते पूर्वीच्या इतर उपनिषदांप्रमाणेच आहे. सर्वांपेक्षा परमार्थतत्त्व अशा आत्म्याचे श्रेष्ठत्व हा येथील विशेष आहे.

श्वेताश्वतर उपनिषदात, भोक्ता-भोग्य-नियंत्रकाच्या रूपाने तीन प्रकारे अजाचे वर्णन केले आहे. भोक्त्या आत्म्याचे पारतंत्र्य आणि अज्ञान सांगितले. परमात्म्याचा देव शब्दाने विशेष निर्देश आहे. भोग्यार्थांनी युक्त प्रकृति मायारूपाने सांगितली. इतर उपनिषदांप्रमाणेच येथील विरुद्ध/वेगळी गोष्ट म्हणजे तीन अजांची कल्पना. मागील उपनिषदांमधील अद्वितीय ब्रह्माची कल्पना अंशत: तरी उपनिषद सोडत नाही असे **'त्रयं यदा विन्दते ब्रह्ममेतत्'** (श्वेताश्वतर. १।९) ईश्वर जीव आणि प्रकृती या तिघांनाही ब्रह्मरूपाने प्राप्त करून घेतो. या वचनावरून वाटतं.

मैत्रायणी उपनिषदात अद्वैतवादी उपनिषदांचा अनुवाद करून त्रिगुणांचा भोक्ता, चेतन आत्मा वर्णिला आहे. बद्ध जीवात्मा 'भूतात्म' शब्दाने उक्त आहे. येथे हे विचारात घेण्यासारखे आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात अन्नमयादि आनंदमयान्त प्रकारचे आत्मरूप सांगितले. त्यांची कार्यरूपता हे उपनिषद् सुचवते. ते अशाप्रकारे-

'अन्नमात्मेत्युपासीत। इत्येवं ह्याह। अन्नाद्भूतानि जायन्ते जातान्यन्नेन वर्धन्ते। अद्यतेऽत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते। अथान्यत्राप्युक्तम्। विश्वभृद्वै नामैषा तनूर्भगवतो विष्णोर्यदिदमन्नम्। प्राणो वा अन्नस्य रस:। मन: प्राणस्य। विज्ञानं मनस:। आनन्दं विज्ञानस्येति' (मैत्रायणी उपनिषद ६।१२) - अन्नाची आत्मा म्हणून उपासना करावी, अन्नातून प्राणिमात्र जन्माला येतात. अन्नाने वाढतात. जे खाल्ले जाते आणि जे खाते तेही अन्न. म्हणून त्याला अन्न म्हणतात. असंच इतरत्रही म्हटलं आहे- विश्वाचे भरण करणारी ही भगवंताची - भगवान विष्णूंची मूर्ती म्हणजे अन्न होय. प्राण हा अन्नाचा रस आहे. प्राणाचा रस मन आहे. विज्ञान मनाचा रस आणि आनंद हा विज्ञानाचा रस.

आत्मा शब्दाने सांगितलेल्या परमपदार्थ - परमतत्त्व, त्याचे निरूपण करून, हा सिद्धान्त प्रमाण मानून, ओघानेच पुढील आकाशादि निर्माण झालेल्या वस्तूही आत्माच आहेत. या सिद्धांताची- त्याला बळकटी देणारी उदाहरणे प्रस्तुत करीत आहोत. ऐतरेय उपनिषदात आकाशादि पञ्चमहाभूते, पञ्चप्रकारचा आत्मा यांचे वर्णन करून त्यांचे अन्नत्व आणि अन्नादत्व - अन्न खाणे हा गुण दाखवून, प्राण धारण करणाऱ्या झाडे क्षुद्र वनस्पती आणि माणूस यांची उत्तरोत्तर प्रगत अशी आत्म्याची प्रकटरूपता सिद्ध केली.

'पृथिवी वायुप्रकाश आपो ज्योतींषीत्येष वा आत्मा... तस्मिन् योऽन्नं चान्नादं च वेद, अहास्मिन्नन्नादो जायते। भवत्यस्यान्नम्। आपश्च पृथिवी चान्नम्। एतन्मयानि ह्यन्नानि भवन्ति। ज्योतिश्च वायुश्चान्नादम्। एताभ्यां हीदं सर्वमन्नमत्ति। आवपनमाकाशः। .... ओषधिवनस्पतयोऽन्नम्। प्राणभृतोऽन्नादम्। ... तेषां य उभयतोदन्ताः ... तेऽन्नादाः। अन्नमितरे पशवः। ... पुरुषे त्वेवाविस्तरामात्मा। स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमः' (ऐतरेय आरण्यक २।३।१,२) - पृथ्वी, वायु, आकाश, आप आणि तेज हा आत्मा आहे. त्यात जो अन्न आणि अन्नादाला जाणतो, तो हा येथे अन्नाद होतो. त्याला अन्न मिळते. आप आणि पृथ्वी अन्न आहेत. यांनी युक्तच अन्न-अन्नपदार्थ असतात. तेज आणि वायु हे अन्नाद-अन्न खाणारे आहेत. या दोघांनीच सर्वजण अन्न खातात. आकाश उत्पत्तिस्थान, ...तृणधान्ये झाडे हे अन्न आहे. प्राणधारण करणारे अन्न खातात. त्यांच्यापैकी ज्यांना दोन्ही बाजूंनी दात असतात. ते अन्नाद-अन्न खाणारे असतात. इतर पशु इ. अन्न होत...... पुरुषातच आत्मा अधिक स्पष्टरूपाने प्रकट होतो. तो प्रज्ञानाने सर्वाधिक संपन्न आहे. यात विचार असा- भोक्ता आणि भोग्यपदार्थ या दोन्ही प्रकारे असलेला आत्मा मनुष्यापर्यंत क्रमाने बदलत गेला- प्रगत झाला. मनुष्यरूप ही सृष्टिपरिणामाची चरमसीमा उच्चतम, प्रकटीकरण असं येथे अभिप्रेत आहे. लोकपालादि देवताही अग्नी इत्यादी पुरुषरूपाने परिणत होऊनच भोक्ते होतात, त्या खेरीज नाही हे आत्मषट्कात स्पष्ट केलं आहे. 'पुरुष हीच आत्म्याची अत्यंत प्रशंसनीय पूर्ण आविष्कृती' असे प्रतिपादन करणे हेच या उपनिषदाचे इतर उपनिषदांहून वेगळेपण आहे.

बृहदारण्यकात पतिपत्नींचे मिथुनातून निर्माण झालेली सृष्टी आत्माच आहे, असे प्रतिपादन केले आहे.

'आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः। सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत' 'सोऽवेत्, अहं वाव सृष्टिरस्मि, अहं हीदं सर्वमसृक्षीति, ततः सृष्टिरमवत्'

इत्युक्तम्। (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।१-५) - प्रथम हा पुरुषाकार आत्माच होता. निरीक्षणाने त्याला इथे आपल्याशिवाय कुणी नाही असं दिसून आलं. अशी सुरवात करून पुढे मिथुनयुक्त सृष्टीचे प्रतिपादन करून अखेर सांगितले. (प्रजापतीने) त्याने जाणले 'मीच सृष्टी आहे. मी या सर्वांची रचना केली आहे. म्हणून तो सृष्टी झाला. पुढे मैत्रेयी ब्राह्मणात सांगितले-

'इदं ब्रह्मेदं क्षत्रमिमे लोका इमे देवा इमानि भूतानीदं सर्वं यदयमात्मा' (बृहदारण्य उपनिषद २।४।६) - ब्राह्मण जाति, क्षत्रिय जाति, हे लोक, देवसमूह, सर्व प्राणिमात्र आणि जे काही आहे ते सर्व आत्माच आहे.

जगात आत्माशब्दाचा प्रयोग मुख्यत्वे माणसांसाठी होतो. त्याला अनुसरूनच वेदांमध्ये आणि उपनिषदात आत्मा शब्द मनुष्यांसाठी वापरला आहे. जगात प्रसिद्ध असलेला आत्मचिंतन शब्द, त्याचा अर्थ आत्म्याचा केलेला विचार हाच उपनिषदातील आत्मनिश्चयात आत्मसिद्धान्तात पर्यवसित झाला आहे. बृहदारण्यक सांगते - **'अथो अयं वा आत्मा सर्वेषां भूतानां लोकः। स यज्जुहोति यद्यजते तेन देवानां लोकः। अथ यदनुब्रूते तेन ऋषीणाम्। अथ यत्पितृभ्यो निपृणाति यत्प्रजामिच्छते तेन पितॄणाम्। अथ यन्मनुष्यान् वासयते यदेभ्योऽशनं ददाति तेन मनुष्याणाम्। अथ यत्पशुभ्यस्तृणोदकं विन्दति तेन पशूनाम्। यदस्य गृहेषु श्वापदा वयांस्या पिपीलिकाभ्य उपजीवन्ति तेन तेषां लोकः। यथा ह वै स्वाय लोकायारिष्टिमिच्छेत्, एवं हैवंविदे सर्वाणि भूतान्यरिष्टिमिच्छन्ति। तद्वा एतद्विदितं मीमांसितम्'** (बृहदारण्य उपनिषद १।४।१६) - (शरीरेन्द्रियविशिष्ट) जीव हा सर्व प्राणिमात्राचा भोग्य असतो. त्याच्या हवनाने, यजनाने देवांचा भोग होतो. तो जे स्वाध्याय-अध्ययनादि करतो त्याने ऋषींना भोग मिळतो. तो पितरांना पिंड देतो आणि प्रजा निर्माण करतो त्याने पितरांना भोग मिळतो. मनुष्यांना आसरा व अन्न दिल्यामुळे माणसांचा, मुंगीपासून घरातल्या पशूंना पक्ष्यांना अन्नपाणी दिल्यामुळे त्यांचा भोगविषय होतो. ज्याप्रमाणे स्वतःच्या देहाचा विनाश माणूस इच्छित नाही, त्याप्रमाणे हे जाणणाऱ्या मनुष्याचा नाश होऊ नये अशी इच्छा सर्व भूतमात्रे करतात. या कर्तव्य कर्माची मीमांसा (पञ्चमहायज्ञ प्रकरणाने) केली आहे.

येथे धर्म आणि अधर्म याचा आधार असलेला शरीर-इंद्रियांचा समुदाययुक्त मनुष्याचा 'आत्मा' म्हटला जातो. त्यानंतर पुन्हा तोच कर्माचा अधिकारी-आत्मा शब्दानेच उल्लेखिला आहे. पहा-

'आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव। सोऽकामयत, जाया मे स्यात्, अथ प्रजायेय,

अथ वित्तं मे स्यात्, अथ कर्म कुर्वीयेति' (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।१७) – प्रारंभी एकटा आत्माच फक्त होता. त्याने इच्छा केली मला पत्नी असावी. मी प्रजा उत्पन्न करावी. मला धन मिळावं, मी कर्म करावे. मन, प्राण, नेत्र, कर्ण, वाणी इत्यादींनी युक्त पूर्ण पुरुषच आत्मा, असा या उपनिषदाचा निश्चय आहे. पहा–

'**अकृत्स्नो हि स प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति, वदन् वाक्, पश्यंश्चक्षुः, शृण्वन् श्रोत्रम्, मन्वानो मनः। तान्यस्यैतानि कर्मनामान्येव। स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेद। अकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवति। आत्मेत्येवोपासीत। अत्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति**' (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।७) – (अखंड आत्मा कळत नाही पण) अंशयुक्त तो श्वासोच्छ्वासामुळे प्राण म्हटला जातो. बोलणाऱ्याला वाणी म्हणतात. पहाणाऱ्याला डोळा, ऐकणाऱ्याला कान, मनन करणारा मन ही त्या आत्म्याची कामावरून पडणारी नावे आहेत. यातील एकमेकांची अंशाची जो उपासना करतो त्याला आत्मा कळत नाही. तो एकमेकांची अंशतः उपासना करणारा अपूर्णच रहातो. म्हणून पूर्ण आत्म्याची उपासना करावी. आत्मामध्येच सर्व एक होते– संपूर्ण कर्माची समृद्धी ज्यामुळे होते तो आत्मा हा अर्थ– निष्कर्ष निघतो.

छांदोग्यात (८.१२.४) नेत्र, नाक, वाणी, श्रोत्र, मनोरूप, आत्मा सांगितला आहे. त्यातील कमीजास्तपणा नष्ट करण्यासाठी हे प्रतिपादन आहे असे मानावे.

ऐतरेयोपनिषदात आत्मा शब्दाने पुरुषशब्दाचा पर्याय असलेल्या 'मनुष्य' शब्द वापरून त्याचाच पुत्र आत्मा म्हणून सांगितला. मरणोत्तर स्वर्गात जीवात्मा जन्म घेतो त्याला पण आत्माच म्हटले आहे. असा हा तीन अर्थांचा आत्मा शब्द एकाच संदर्भात आला आहे. रेताचा निर्देश करून सांगितलंय–

'आत्मन्येवात्मानं बिभर्ति' (ऐतरेयारण्यक २।५।१।१) आत्मनि म्हणजे स्वतःमध्येच स्वतःला रेतरूपानं पुत्राला धारण करतो. मनुष्याचे पुत्ररूपाने मरणानंतरही अस्तित्व रहाते. म्हणून म्हणतात– '**सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते।**' (ऐतरेयारण्यक २।५।१।४) तो त्याचा आत्मा पुण्यकर्मामुळे मागे प्रतिनिधीसारखा ठेवला जातो. या जगात पुण्यकर्म करण्यासाठी स्वतःचा आत्मा पुत्ररूपाने प्रतिनिधी म्हणून स्थापला जातो. मरणानंतर पुनर्जन्म धारण करणारी पुरुषाच्या आतील शक्ती–जीवशक्ती आत्मा शब्दाने येथे सांगितली आहे.

'**अथास्यायमितर आत्मा..... प्रैति। स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते**'(ऐतरेय–

आरण्यक २।५।१।४) – तो ह्याचा दुसरा आत्मा जातो... तो इथून गेलेलाच पुन्हा जन्माला येतो.

वामदेवाप्रमाणेच परलोकाला जाणाऱ्या, आत्मोपासनेने अमृतत्व प्राप्त करून घेणाऱ्या त्या आत्म्याचे स्वरूप सांगतात.

'येन वा पश्यति, येन वा शृणोति, येन वा गन्धानाजिघ्रनति, येन वा वाचं व्याकरोति, येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति। यदेतद्धृदयं मनश्चैतत्' (ऐतरेय आरण्यक २।६।१।२) –ज्याने जो पहातो, ज्याने तो ऐकतो, ज्याने ते गंध घेतो, ज्याने भाषण करतो, हा प्रज्ञात्मा, तेथेच सांगितला. छांदोग्यात हाच अशरीरी आत्मा म्हणून वर्णिला आहे.

'मघवन् मर्त्यं वा इदं शरीरमात्तं मृत्युना। तदस्यामृतस्याशरीरस्या–ऽऽत्मनोऽधिष्ठानम्। आत्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाभ्याम्। न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति। अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः' (छांदोग्य उपनिषद ८।१२।१) – इन्द्रा, हे शरीर मरणाधीन आहे. त्याला मृत्यूने ग्रासले आहे. ते शरीरच अमर्त्य, शरीरहीन आत्म्याचे अधिष्ठान आहे. शरीरयुक्त आत्मा प्रिय आणि अप्रिय यांनी बांधला जातो. शरीरात असताना प्रिय–अप्रिय याचा नाश होत नाही. तो जेव्हा शरीरापासून मुक्त होतो तेव्हा त्याला प्रिय आणि अप्रिय स्पर्श करू शकत नाहीत. (द्वंद्वरहित होतो) पूर्वी सांगितलेला परमार्थसत्य वस्तु आत्मा हे एकच आहेत. परमार्थस्वरूपाने स्वतःला ओळखणे हीच शरीरधारी मनुष्य म्हटल्या जाणाऱ्या आत्म्याचे परम–श्रेष्ठ प्रयोजन– जीवित कर्तव्य आहे. पुण्य लोकांची प्राप्ती हे दुसरे प्रयोजन, त्या त्या आश्रमातील कर्माने पुण्यलोकप्राप्ति आणि ब्रह्मनिष्ठेनं, स्वरूपज्ञानरूपी अमृतत्वप्राप्ती होते. हे कुठे एकीकरणानं तर क्वचित विभागून हे सांगितले आहे. समुच्चयाने असं सांगतात.

'त्रयो धर्मस्कन्धाः। यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमः। तप एव द्वितीयः। ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी तृतीयोऽत्यन्तमात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन्। सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति। ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छांदोग्य उपनिषद २।२३।१) – तीन धर्माचे आधारस्तंभ आहेत– यज्ञ, अध्ययन, दान. हा पहिला तप, हा दुसरा. तिसरा धर्मस्कन्ध म्हणजे आचार्यकुलात रहाणारा, आपल्याला श्रमवणारा ब्रह्मचारी. हे सर्व पुण्य लोकांचे भागीदार होतात. ब्रह्मचारी अमृतत्वाला प्राप्त होतो. ब्रह्मनिष्ठत्व हे स्वरूपाची प्राप्ती करून देणारे असते.

'एवमेवैष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्यातिरूपसंपद्य स्वेन

रूपेणाभिनिष्पद्यते। स उत्तमपुरुषः' (छांदोग्य उपनिषद ८।१२।२) – अशाच प्रकारे हा संप्रसाद, या शरीरातून बाहेर पडून ज्योतीरूप होऊन स्वतःच्याच रूपाने पुन्हा उत्पन्न होतो. तो उत्तम पुरुष. गृहस्थाची कर्मे करीतच तो ब्रह्मसम्पन्न ब्रह्म होतो असे छांदोग्यात उपसंहारात सांगितले आहे.

'**आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य यथाविधानं गुरोः कर्मातिशेषेण, अभिसमावृत्य, कुटुम्बे शुचौ देशे स्वाध्यायमधीयानो धार्मिकान् विदधदात्मनि सर्वेन्द्रियाणि संप्रतिष्ठाप्य, अहिंसन् सर्वभूतान्यन्यत्र तीर्थेभ्यः। स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते। न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते**' (छांदोग्य उपनिषद ८।१५।१) – गुरुकुलात राहून गुरूंची सेवा, कामे करून शिल्लक राहिलेल्या काळात विधिपूर्वक वेदाध्ययन– पाठांतर व अर्थाज्ञानासह करून, गुरुकुलातून निवृत्त होऊन (समावर्तन करून) कुटुंबामध्ये पवित्र ठिकाणी राहून स्वाध्याय (अध्ययन, अध्यापन) करीत, संबंधित जनांना धार्मिक बनवीत (स्वतः धार्मिक आचार उत्तम रितीने आचरण करीत व इतरांनाही आचरण करायला लावीत.) सर्व इन्द्रिये (मनासह) आत्मरूपात स्थिर करून, शास्त्रोक्त विधीशिवाय यज्ञादींशिवाय इतरत्र हिंसा न करता, सर्व प्राण्यांना अभय देणारा अशा रीतीने संपूर्ण आयुष्यभर जगल्यास माणूस, ब्रह्मलोकाला प्राप्त होतो. तो पुन्हा परत येत नाही, पुन्हा जन्माला येत नाही.

कर्मनिष्ठांना मिळावा वाटणारा हा सापेक्षनित्य ब्रह्मलोक नव्हे, तर परमार्थवस्तु आत्माच कारण याच अध्यायात तशा ब्रह्माचा उल्लेख आला आहे.

'**अय य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय। नैतं सेतुमहोरात्रे तरतो न जरा न मृत्युर्न शोको न सुकृतं न दुष्कृतम्। सर्वे पाप्मानोऽतो निवर्तन्ते। अपहतपाप्मा ह्येष ब्रह्मलोकः**' (छांदोग्य उपनिषद ८।४।१) – हा आत्मा आहे. हा लोकांमध्ये त्यांना विशेषप्रकारे धारण करून त्याचात भेद होऊ नये म्हणून निर्माण केलेला सेतु आहे. हा सेतू दिवसरात्र यांना ओलांडत नाही. याला जरामृत्यु, पाप–पुण्य व चांगली वाईट कर्मे यांचा लेप लागत नाही. सर्व पापे यापासून दूर पळतात. कारण हा ब्रह्मलोक पापरहित आहे. जरी याच संदर्भात

'**तद्य एवैतं ब्रह्मलोकं ब्रह्मचर्येणानुविन्दन्ति तेषामेवैष ब्रह्मलोकः**'(छांदोग्य ८।४।३) – जे लोक ब्रह्मचर्याने ब्रह्मलोक मिळवतात त्यांचाच ब्रह्मलोक आहे. या विधानामुळे ब्रह्मचर्य हेच ब्रह्मलोक प्राप्तीचे साधन आहे, असा निश्चय– सिद्धांत सांगितला. त्यामुळे 'गृहस्थाश्रम' त्यातून वगळला जातो– त्याने ब्रह्मलोक नाही असे म्हणावे लागेल. पण तिथेच पुढे यज्ञ, सत्र यांचाही निर्देश ब्रह्मचर्य

शब्दाचा अर्थ म्हणून सांगितल्यामुळे गृहस्थाश्रमाचा निषेध प्राप्त झाला असूनही त्याला बाजूला सारलं– गृहस्थाश्रमीलाही ब्रह्मप्राप्ती सांगितली असं म्हणणं शक्य आहे.

बृहदारण्याकात संन्यास म्हणजे तीन एषणांचा त्याग ब्रह्मात्मप्राप्तीचा उपाय म्हणून सांगितला आहे. तो असा – **'स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमय: प्राणेषु। य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते। ... स न साधुना कर्मणा भूयान्। नो एवासाधुना कनीयान्। एष सर्वेश्वर:। ... तमेतं वेदानु वचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन। एतमेव विदित्वा मुनिर्भवति। एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्त: प्रव्रजन्ति। एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांस: प्रजां न कामयन्ते। किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति। ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति। या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा सा लोकैषणा। उभे ह्येते एषणे एव भवत:'** (बृहदारण्यक उपनिषद ४।४।२२) – तो हा महान अज आत्मा जो इंद्रियांमध्ये विज्ञानमय असतो. हा अन्तर्हृदयातील आकाशात राहतो. तो जीवाच्या चांगल्या कर्माने श्रेष्ठ वा वाईट कर्माने हलका ठरत नाही. हा सर्वेश्वर आहे. वेदवचनांवरून ब्राह्मण याला यज्ञ, दान, तप, इच्छा, निवृत्ती या मार्गांनी जाणण्याची इच्छा करतात. याला जाणतो तो मुनी होतो. याच संन्यास्यांनी मिळवण्याजोग्या लोकांचा प्राप्तीसाठी लोक संन्यास घेतात. हे सत्य जे पूर्वीच जाणतात ते प्रजा होण्याच्या इच्छा करीत नाहीत. 'आम्हाला प्रजा काय करायची' आमचा लोक हा आत्माच आहे' (असे ठरवून) पुत्रैषणा– मुलंकुटुंब याची अपेक्षा–वित्तैषणा–संसारासाठी धनप्राप्तीची अपेक्षा आणि लोकैषणा– समाजात मान प्रतिष्ठा मिळावी, नाव व्हावं हीसुद्धा इच्छा सोडून– सर्व इच्छांवर लाथ मारून भिक्षा मागून जगतात. जी पुत्रैषणा तीच वित्तैषणा जी वित्तैषणा तीच लोकैषणा. या दोन्ही इच्छाच आहेत. इत्यादि वाक्यांमध्ये पापपुण्य करणे हे साधन असलेले आत्मज्ञान हे संन्यासाने युक्त संन्यासामुळे प्राप्त होते असे सांगितले आहे. जरी यज्ञादिकर्मे येथे उपदेशिली असली तरी एषणानिवृत्ती झालेल्याचाच आत्मपदावर अधिकार सांगणारी श्रुती अशी आहे.

'तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षु: समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवात्मानं पश्यति। सर्वमात्मानं पश्यति। नैनं पाप्मा तरति। सर्वे पाप्मानं तरति। नैनं पाप्मा तपति। सर्वे पाप्मानं तपति। विपापो विरजोऽविचिकित्सो ब्राह्मणो भवति। एष ब्रह्मलोक: सम्राट्' (बृहदारण्यक उपनिषद ४।४।२२) – (ब्रह्म जाणारा

पापपुण्याने लिप्त होत नाही) हे जाणणारा शांत, इंद्रियजयी विरक्त, तितिक्षु, समाधानी, स्वत:मध्येच आत्म्याला पहाणारा होतो. सर्वच, सर्वत्र आत्माला पहातो. याला पाप चिकटत नाही. तो सर्व पापांतून तरून जाऊन अपाप होतो. पापरहित, इच्छारहित, संशयरहित असा हा ब्रह्मज्ञ होतो. हाच समाट्‌जनका तो ब्रह्मलोक प्राचीन उपनिषदांमध्ये परिव्रज्या-संन्यास हे बृहदारण्यकाचेच वैशिष्ट आहे असे ऐतिहासिक तत्त्ववेत्ते म्हणतात. नारायण, जाबाल इ. उपनिषदे जरी संन्यासाचे विधान करीत असली तरी ती आधुनिककाळातील आहेत अशी धारणा आहे.

परमानंदस्वरूप मोक्षलक्ष्मी ही आत्मकामी, कामनारहित, निष्पाप श्रोत्रियाचीच होते असा आश्रमकर्मींचा साक्षात् मोक्षसंबंध आहे. म्हणून म्हटलंय-

'यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहत:। अथैष एव परम आनन्द:। एष ब्रह्मलोक: सम्राट्।' (बृहदारण्यक ४।३।३३) - जो श्रोत्रिय पापरहित आणि कामनाशून्य असतो त्याला तो परमानंद (जो मानुष आनंदाच्या मोठा असतो) प्राप्त होतो तोच ब्रह्मलोक सम्राट जनका! असे याज्ञवल्क्य म्हणाला.

पापापासून दूर रहाणे, शांति, समाधान, विज्ञान (अनुभव) सहित आत्मप्राप्तिसाधन बृहदारण्यकाप्रमाणे काठकोपनिषद्‌ही सांगते. तेथे साक्षात्कार या साधनातील न्यूनतेच्या पूर्तीसाठी, परमात्म्याने केलेले वरण-चयन-निवड हे एक अधिक साधन उपदिष्ट आहे.

'नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्।।' (काठक उपनिषद २।२३) - 'हा आत्मा (स्वाध्याय) प्रवचनाने, बुद्धीने वा खूप ऐकलेल्या ज्ञानाने प्राप्त होत नाही. तो परमात्मा ज्याला वरतो, त्यालाच लाभतो. त्याला तो आपले स्वरूप (शरीर) उघडे करून दाखवते. समाधीला साधनभूत योगाचाही विचार तेथे प्रकट केला आहे- **'यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह। बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहु: परमां गतिम्।। तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्। अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ।।'** (काठक उपनिषद ६।१०) - (आपापल्या विषयांपासून निवृत्त होऊन) जेव्हा पाच इंद्रिये मनाबरोबर रहातात आणि बुद्धी आपल्या कार्यापासून निवृत्त होते. तेव्हा त्या स्थिर इंद्रियांच्या धारणेला परमगति असे म्हणतात. तेव्हा मुमुक्षु प्रमादरहित होतो. त्याचा आत्म्याशी योग होतो पण या योगाला उदय आणि अस्त दोन्ही असल्यामुळे योग्याला निरंतर अभ्यास करावा लागतो.

वाय १८२-२६

श्वेताश्वतर उपनिषद् पूर्वीच्या उपनिषदांनी सांगितलेल्या सर्व साधनांचा अनुवाद करून सांख्ययोग (ज्ञान) भक्ति, देवप्रसाद या सर्वांचे साधनत्व साधते.

'तत्कारणं सांख्योगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः' (श्वेताश्वतर उपनिषद ६।१३) – ज्ञानयोग आणि कर्मयोग या साधनांनी जाणल्या जाणाऱ्या त्या जगत्कारण अशा देवाला जाणून मनुष्य सर्व (भव) पाशांमधून मुक्त होतो. **'तपःप्रभावाद्देवप्रसादाच्च ब्रह्म ह श्वेताश्वतरोऽथ विद्वान्'** (श्वेताश्वतर उपनिषद ६।२१) – श्वेताश्वतर ऋषीने तपःसामर्थ्याने आणि परमेश्वरी प्रसादाने त्या ब्रह्माला जाणले. **'यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ। तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः।'** (श्वेताश्वतर उपनिषद ६।२३) – ज्याची परमेश्वरावर आणि गुरुवर पराकाष्ठेची भक्ती असते, त्याच्या हृदयातच सांगितलेले (रहस्यमय) अर्थ प्रकाशित होतात. छांदोग्यात आश्रमकर्मांनी युक्त, बृहदारण्यकात संन्यासयुक्त, काठकात समाधियोगसहित, श्वेताश्वतरोपनिषदात, देवभक्तियुक्त आत्मदर्शनाने मोक्ष मिळतो, असे प्रतिपादन आढळते.

उपनिषदांचा अभ्यास करणाऱ्या पाश्चात्य विद्वानांचा उपनिषदांवर आक्षेप आहे तो असा– सर्व उपनिषदे परमार्थसत्य आत्मतत्त्वाची चर्चा करतात. आत्म्याच्या शुद्धीचे साधन असलेल्या श्रेष्ठ नीतिरूप धर्माला परमार्थप्राप्तीचे प्रधान साधन म्हणून स्वीकारत नाहीत. सत्याचा साक्षात्काराबद्दलच उपनिषदे बोलू इच्छितात. सत्याचा साक्षात्कार हाच परमपुरुषार्थ मानणारी उपनिषदे बौद्धिक विचाराला प्राधान्य देणारी, बुद्धीची वृद्धी करणारी आहेत. ती निष्पाप सुहृद्भाव सर्व भूतांच्या ठिकाणी ठेवणे या नीतीच्या अंतरंगतत्त्वाचा मुख्य तात्पर्य म्हणून उपदेश करीत नाहीत. हा पाश्चात्यांचा आक्षेप कौषीतकी उपनिषदातील एक वाक्याच्या आधारे आहे.

'स यो मां विजानीयात् नास्य केन च कर्मणा लोको मीयते। न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्यया। नास्य पापं चन चकृषो मुखान्नीलं वेतीति' (कौषितकी उपनिषद ३।१) – जो मला जाणतो त्याचा कोणत्याही कर्माने ब्रह्मलोक नष्ट होत नाही. आईची हत्या करणारा, पितृघातक, चोर, श्रोत्रियाची हत्या करणारा, असूनही त्याचं मुख लज्जेने, पापाने काळे होत नाही. येथे आत्मज्ञानाने पापाचरण केले जरी तो दोषी नाही असे सांगितले. इतरत्र आत्मज्ञ पुण्य आणि पाप या दोहोच्याही पलिकडे जातो असे वर्णन आहे. हा आक्षेप उपनिषदांनी सांगितलेल्या बंध आणि मोक्ष यांची व्यवस्था करणाऱ्या विचारांचा विरोध करीत असल्यामुळे खोडता येतो. हा आक्षेप अपवादस्वरूप अशा

एकमेव उदाहरणावर आधारलेला असल्यामुळे फारसा लक्षात घेण्यालायक, उचित नाही.

मुख्य विचारप्रवाहाला अनुसरून काढलेला सामान्य निष्कर्षच 'सिद्धान्त' या संज्ञेला योग्य ठरतो. शिवाय वर उद्धृत केलेले कौषितकि उपनिषदातले वचन आत्मसाक्षात्काराच्या साधनांच्या चर्चेच्या ओघात आलेले नाही, तर ज्ञान-विधीविधानाच्या संदर्भाने प्रशंसार्थक अर्थवादरूप आहे. शिवाय कामवासनेनं पछाडलेलाच पापाला प्रवृत्त होतो. कशाची तरी आशा करणारा, कामाच्या आहारी गेलेला विशुद्ध आत्मसाक्षात्काराची आशाच करीत नाही. हा उपनिषदांचा निष्कर्ष नजरेआड करण्यासारखा नाही. तो अगदी प्रकट- प्रसिद्धच आहे. म्हणून पाश्चात्यांचा आक्षेप दुरूनच सोडून द्यायला हवा.

जे परमार्थ सत्य आत्मा शब्दाने व्यक्त करायचे आहे. तेच उपनिषदांमध्ये विश्वचैतन्यशक्तियुक्त ब्रह्मशब्दानेही सांगितले जाते.

'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ऐतरेय आरण्यक २।६।१।३) - उत्तम ज्ञान म्हणजे ब्रह्म.

'स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततमपश्यत्' (ऐतरेय आरण्यक २।४।२।१३) - त्याने ह्याच पुरुषाला विस्तारित ब्रह्म म्हणून पाहिले.

'एष आत्मेति होवाच। एतदमृतमभयमेतद्ब्रह्मेति। तस्य ह वा एतस्य ब्रह्मणो नाम सत्यमिति' (छांदोग्य उपनिषद ८।३।४) - हा आत्मा असे तो म्हणाला. हे अमृत, अभय असे ब्रह्म आहे. त्या ह्या ब्रह्माचे नाव 'सत्य' असेही आहे.

'तदब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्। अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः। इत्यनुशासनम्' (बृहदारण्य उपनिषद २।५।१९) - ते हे ब्रह्म अपूर्व, नपर (अद्वितीय) अनन्तर अबाह्य आहे. हाच आत्मा सर्वांचा अनुभव घेणारा आहे, हाच वेदान्त वाक्याचा सिद्धांत आहे. इत्यादि वाक्ये ब्रह्माचे आत्मत्व, ब्रह्म=आत्मा असे सांगतात.

ब्रह्मन् या नपुंसकलिंगी शब्दाची विश्व आणि चैतन्य यांची अद्वैतबोधक शक्ति उपनिषद् पूर्वकालीच अर्थवेदाच्या सूक्तात आणि तैत्तिरीयादि ब्राह्मण-ग्रंथांमध्ये विकास पावली हा निर्देश आढळतो. अद्वितीय विश्वशक्तीला उद्देशून असलेली चार ब्रह्मपर सूक्ते अथर्ववेदाच्या शौनकीय शाखेत पठित आहेत. ब्रह्मपुराच्या शरीर रचना हा विषय असलेले सूक्त (१०.२) विश्वशरीररूप स्कम्भवर्णनसूक्त (१०।७), ज्येष्ठब्रह्मसूक्त (१०।८), पुरुषब्रह्मसूक्त (अथर्व ११।१०) तेथे प्रश्न उपस्थित करून ब्रह्मसिद्धांत स्थापिला आहे. **'केनेयं भूमिर्विहिता केन द्यौरुत्तरा हिता। केनेदमूर्ध्वं तिर्यक्चान्तररिक्षं व्यचो हितम्।।'**

(अथर्ववेद संहिता १०।२।२४) – कोणी ही भूमी स्थिर केली कोणी त्यावर स्वर्ग स्थापला? तिरके आकाश आणि अन्य विस्तार कुणी निर्माण केला? ब्रह्मानेच ही भूमि निर्माण केली. त्यानेच उत्तरेकडील द्यौ स्थापिली.

सर्वांचा आधार अशा स्तंभाचे वर्णन करून विश्वरूप अशा ब्रह्माला नमस्कार करतो. **'यस्य भूमिः प्रमाऽन्तारिक्षमुतोदरम्। दिवं यश्चक्रे मूर्धानं तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः।।'** (अथर्ववेद १०।७।३२) – पृथ्वीस्वरूपी पदक्षेप, अन्तरिक्षरूपी उदर आणि द्युलोकस्वरूप मस्तक असलेल्या स्कंभब्रह्माला नमस्कार असो. ब्रह्माची आत्म्यामध्ये स्थिती सांगतात. **'पुण्डरीकं नवद्वारं त्रिभिर्गुणेभिरावृतम्। तस्मिन् यद्यक्षमात्मन्वत्तद्वै ब्रह्मविदो विदुः।।'** (अथर्ववेद १०।८।४३) – सत्त्व, रज, तम या त्रिगुणांनी व्यापलेल्या मानवी शरीररूपी नवद्वारयुक्त कमळामध्ये निवास करणारे स्कंभरूपी आत्मतत्त्वाचे ज्ञान केवळ ब्रह्मवेत्त्यानाच होते. पैप्पलादसंहितेतील ब्रह्मसूत्र आहे. **'ब्रह्म दासा ब्रह्म दाशा ब्रह्मेमे कितवा उत। स्त्रीपुंसौ ब्रह्मणो जातौ स्त्रियो ब्रह्मोत वा पुमान्।।'** (पैपलाद संहिता ८।९) – ब्रह्मच दास, दाश, फसवे (चोर) स्त्री पुरुष ब्रह्मापासून निर्माण झाले. म्हणून स्त्री ब्रह्म पुरुषही ब्रह्मच. या सूत्राचा आधार घेऊनच बादरायणऋषींनी 'अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके' हे ब्रह्मसूत्र (२।३।४३) रचले असे शंकराचार्य, रामानुज यांच्या भाष्यावरून लक्षात येते.

ब्रह्मसूत्रातील या सूत्राला अनुसरूनच तैत्तिरीयब्राह्मण ब्रह्मपदार्थाचे वर्णन करते. (तैत्तिरीय ब्राह्मण २।८।८।९) – **'ब्रह्म विश्वमिदं जगत्'** हे जग म्हणजे सर्व विश्वच आहे. **'ब्रह्मैव भूतानां ज्येष्ठम्'** ब्रह्मच प्राणिमात्रामध्ये श्रेष्ठ आहे. इ. तैत्तिरीय ब्राह्मणातच असाही संदर्भ आहे. **'किंस्विद्वनं क उ स वृक्ष आसीत्, यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः। मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु तत्, यदध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन्।।'** (ऋग्वेद १०।८१।४) – तो कोणता वृक्ष आहे ज्यातून द्यावा पृथिवी निर्माण झाले? विद्वान लोक मनात विचार करतात की कोण हा या भुवनांना धारण करून स्थिर आहे? ऋग्वेदाच्या अस्यवामीय सूक्ताच्या प्रश्नाचा अनुवाद पाठभेदाने तैत्तिरीय ब्राह्मणात केला आहे. त्या प्रश्नाचे ब्रह्मवादपर उत्तर येथे सांगितले आहे. **'ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः। मनीषिणो मनसा विब्रवीमि वः ब्रह्माध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन्।।'** – हे विद्वानांनो, मी मनापासून तुम्हाला सांगतो. ब्रह्म हे वन तोच वृक्ष, त्यापासूनच द्यावापृथिवी निर्माण झाले. ब्रह्म भुवनांना धारण करतो. शतपथ ब्राह्मणातही **'सत्यं ब्रह्मेत्युपासीत्'** अशी सुरुवात करून शांडिल्यविद्या सांगितली आहे. याच

ब्राह्मणात सृष्टीची उत्पत्ति याच नपुंसकलिंगी ब्रह्मपासूनच झाल्याचे सांगितले आहे. **'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्' तद्देवानसृजत** (शतपथब्राह्मण ११।२।३।१)

ब्रह्म आधी (एकटंच) होतं. त्याने देवांना निर्माण केलं. तेथेच ब्रह्माचे नाम आणि रूप यांनी युक्त असणे सांगून पुढे देवांना अमृतत्वप्राप्ती ब्रह्मामुळे होत असे विधान केले आहे. गोपथब्राह्मणातही सृष्टीच्या आधीपासून अस्तित्वात असलेल्या ब्रह्माचे वर्णन केले आहे.

'ओं ब्रह्म ह वा इदमग्र आसीत् स्वयं लोकमेव।' (गोपथब्राह्मण १।१।१) ॐ आधी केवळ ब्रह्मच होते, ते स्वत: एकटे होते.

नपुंसकलिंगी ब्रह्मशब्द ऋग्वेदापासून सुरू करून शतपथ ब्राह्मणापर्यंत विश्वचैतन्यशक्तिरूप ब्रह्मशब्दाच्या अडथळ्याशिवाय ऐतिहासिक परंपरेने निश्चित करू शकतो. तसेच पवित्र समर्थ स्तोत्र या अर्थाने 'ब्रह्म' शब्दाचा अनेकवेळा उपयोग आढळतो. गायल्या जाणाऱ्या स्तोत्राने स्वर्गातले देव मर्त्यलोकात रहाणाऱ्या यजमानाकडे स्तोत्रबळाच्या प्रभावाने यज्ञात हजर होतात. देवांना उत्साह देऊन भक्तांवर कृपा करण्यासाठी स्तोत्र त्यांना प्रवृत्त करते. युद्धात विजयी होऊ इच्छिणाऱ्या यजमानाला शौर्यासाठी उत्तेजना देऊन मदत करणाऱ्या देवांना स्तोत्रच प्रवृत्त करते. शत्रू, रोग आणि पाप यांना पराभूत करून स्तोत्र भक्ताचे रक्षण करते. अशा प्रकारच्या ब्रह्मनावाच्या स्तोत्राचे सामर्थ्य ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी वर्णिलेले आहे.

'ब्रह्म' शब्द 'बृह् धातूपासून' निर्माण झाले आहे ते वृद्धि कर. शक्ति देणे या अर्थाचे आहे. या अर्थातूनच 'महिमा' हा त्याचा अर्थ अखेरीस झाला. देवाचा महिमा सांगणारी स्तोत्रे परंपरेने 'ब्रह्म' शब्दाने ऋग्वेदकाळात उल्लेखिली जाऊ लागली. प्रतिपाद्यवर्ण्य विषयाला लावला जाणारा शब्द वर्णनाला-प्रतिपादनालाही लावला जातो हे जगात दिसते. 'बृंह' धातूपासून निर्माण झालेला अर्थ लक्षात घेऊनच ऋग्वेदात स्तोत्र-ब्रह्म शब्दाने सांगितलेलं देवांना वृद्धि करणारं पोषण देणारं, देवांना सामर्थ्य देणारं इ. वर्णन केलेलं योग्य प्रकारे सांगणे शक्य आहे. ऋषि गौतम इन्द्राला संबोधित करून म्हणतात- **'ब्रह्मा चकार वर्धनम्'** (ऋग्वेद १।८०।१) ब्रह्माने स्तोत्र केलं. ब्रह्मा या स्तोत्रानं 'वर्धन' म्हणजे तुझे वृद्धिकर स्तोत्र केले- या सूक्ताने केले हा अर्थ. इन्द्र, अग्नि, सोम, उषा, वरुण मित्र, रुद्र, अश्विनौ, ब्रह्मणस्पति इत्यादींचेसाठी ब्रह्माख्य स्तोत्र पुष्टिकर होते, असे वर्णन करण्याऱ्या ऋचा स्वत: जिज्ञासूंनी पहाव्यात. इन्द्राचे अश्व रथ ओढण्याच्या कामात स्तोत्रांनी प्रचोदना केल्यामुळे प्रवृत्त

होतात. हे 'ब्रह्मयुज:' (१.८२.६।१.८४.३।३,३५.४।८।१।२४) 'ब्रह्माने जोडलेले' या विशेषणाने विशेषित केले आहेत. इन्द्र हा **'ब्रह्मजूतस्तन्वा वावृधान:'** (ऋग्वेद ३.३४.१) ब्रह्माने प्रेरणा दिलेला, वाढणारा. द्यावापृथ्वींना व्यापून टाकतो. मन्त्रसामर्थ्यानेच इन्द्राचे कार्य होते.

'रूपंरूपं मधवा बोभवीति माया: कृण्वानस्तन्वं परि स्वाम्' (ऋग्वेद ३।५३।८) **'तद्देवानां देवतमाय कर्त्वमश्रघ्नन् दृळ्हाव्रदन्त वीळिता। उद्गा आजदभिनद् ब्रह्मणा वलमगूहत्तमो व्यचक्षयत् स्व:।।'** (ऋग्वेद २।२४।३)

ज्याने नमावयास योग्य त्याना तेजाने नमविले. क्रोधाने मेघांना विदीर्ण केले. त्या ब्रह्मणस्पतीने पाऊस पाडला आणि संपन्न पर्वतांमध्ये प्रवेश केला. इन्द्रादि देवांमध्ये देवतमाय- अत्यंत दानादिगुणांनी युक्त, (षष्ठीच्या जागी चतुर्थी), अशा ब्रह्मणस्पतीचे, ते कर्त्व म्हणजे कर्म, ते काय तर दृढ पर्वतादि... विभक्त वेगवेगळे झाले. तसेच विळितानि म्हणजे दृढीकृत वृक्ष आदि मऊ-मृदु झाले. गाई देवांकडे गेल्या. ब्रह्माने स्वत:च्या मंत्राने बल असुराला मंत्रसामर्थ्याने मारले. अंधाराला नष्ट केले आणि आदित्याला प्रकट केले- दाखवले.

या प्रमाणांनी ब्रह्मशब्दांनी सांगितलेलं स्तोत्र देवतांनाही सामर्थ्य आणि पोषण देण्यामुळे महिमा निर्माण करणारे ठरते, हा अभिप्राय ऋग्वेदात ब्रह्मपदा-संदर्भात खूप वेळा मिळतो. नंतर ऋग्वेदात देवाहूनही अधिक गौरव स्तोत्राला प्राप्त झाला. ही ब्रह्मशब्दाने व्यक्त झालेली स्तोत्रशक्ती उपनिषदातील ब्रह्म पदाच्या मुळाशी बीजरूपाने आहे असे निश्चितपणे म्हणता येईल.

पवित्र शक्तीने युक्त असा स्तोत्रासाठी असलेला ब्रह्म शब्द ऋग्वेदकाळातच वेदवाचक झाला होता. वेदाच्या व्रताचे आचरण करणारे प्रथमाश्रमातील ब्रह्मचारी शब्दाने निर्देश करतात. **'ब्रह्मचारी चरति'** (ऋग्वेद १०।१०९।५) ब्रह्मचारी व्रताचरण करतो. स्तोत्रवाचक ब्रह्मशब्दाचे वेदपरत्व पर्यवसान स्तोत्रांच्या वेदपरत्वामुळे योग्य वाटते- मिळतेजुळते आहे. ऋग्वेदातील देवाचा महिमा सांगणारा स्तोत्रपर ब्रह्मशब्द मनात ठेवूनच अर्थववेदात 'ब्रह्मचारिसूक्तम्' रचले. त्यात ब्रह्मचाऱ्याचे विश्वाला धारण करण्याचे सामर्थ्य विस्ताराने गाईले आहे ते म्हटलंय.

'पृथक् सर्वे प्राजापत्या: प्राणानात्मसु बिभ्रति। तान् सर्वान् ब्रह्म रक्षति ब्रह्मचारिण्याभृतम्।' (अथर्ववेद उच्छिष्ट ब्रह्म सूक्त ११।७।२२) प्रजापतीचे सर्व पुत्र वेगवेगळ्या देहांत प्राणाला धारण करतात. ब्रह्मचाऱ्याने धारण केलेले ब्रह्म

(म्हणजे ज्ञान) त्या सर्वांचे रक्षण करते. तेथेच पुढे ब्रह्मचारी सर्व देवांचा आश्रय वर्णिला गेला आहे. **'ब्रह्मचारी ब्रह्म भ्राजद्बिभर्ति तस्मिन् देवा अधिविश्वे समोता:'** (अथर्ववेद ११।७।२४)

ब्रह्मणस्पतीच्या पराक्रमाचे कारण जे शौर्य ते त्याला ब्रह्मामुळे मिळाले असे सांगते.

'ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदु:' (ऋग्वेद १.१६४.३९) वेदात्मक शब्दब्रह्माचे सर्व देवांमध्ये रहाणे ऋग्वेदात वर्णन केलेले दिसते. वेदांचे अक्षर म्हणजे सर्व देव जेथे रहातात असा उत्तम स्वर्ग होय. ज्याने ते अक्षर जाणले नाही. तो विद्या घेऊन काय करणार? ज्याने जाणले तो सुखी. येथे ऋचांची अक्षरे म्हणजेच परम व्योम- सर्व देवांचे आश्रयस्थान असे सांगितले आहे.

ब्रह्म शब्द वेदार्थवाचक आहे. हे ब्राह्मणग्रंथांमध्ये प्रत्यक्ष दिसते.

'ऋग्भ्यो जातां सर्वशो मूर्तिमाहु:। सर्वा गतिर्याजुषी हैव शश्वत्। सर्वं तेज: सामरूप्यं ह शश्वत्। सर्वं हेदं ब्रह्मणा हैव सृष्टम्। (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१२।९।१)

अर्थ - ऋचांपासून सर्व प्रकारच्या मूर्ती, आकार निर्माण झाले. यजुर्वेद मंत्रांमध्ये सर्व गति सामावलेली आहे. सर्व तेज सामरूपाने वसत आहे. हे सर्व ब्रह्मानेच निर्माण केले आहे.

'ततो ब्रह्मैव प्रथममसृज्यत त्रय्येव विद्या' (शतपथ ब्राह्मण ६।१।१।१०) - ब्रह्मानेच प्रथम त्रयी विद्या निर्माण केली.

'सप्ताक्षरं वै ब्रह्म, ऋगित्येकमक्षरम्, यजुरिति द्वे, सामेति द्वे, अथ यदतोऽन्यद् ब्रह्मैव तत्' (शतपथ ब्राह्मण १०।२।४।६) - ब्रह्म हे सात अक्षरांचे आहे. ऋग् हे एक अक्षर यजुस् ही दोन अक्षरे. साम ही २ अक्षरे याहून जे बाकी ते ब्रह्मच आहे.

म्हणूनच 'ब्रह्मयज्ञ' शब्दाने 'वेदपठन' हा अर्थ शतपथ ब्राह्मणात सांगितला आहे. (शतपथ ब्राह्मण ११।५।७) वेदाचे विश्वशक्तिरूपत्व वर सांगितलेल्या तैत्तिरीय ब्राह्मणातही वर्णिले आहे ते पहावे.

देवधारकशक्तियुक्त, वेदशब्दात्मक ब्रह्म सूक्ष्म कल्पनेने विश्वचैतन्यशक्तीच्या रूपाने उपनिषत्पूर्व वेदांमध्ये वर्णिले यात एक विचारपरिणतिक्रम दिसतो. म्हणून अथर्ववेदातील ब्रह्मपर सूक्ते उपनिषदातील ब्रह्मविचाराच्या प्रस्तावनेतसारखी

वाटतात, असा संबंध निश्चयाने लक्षात येतो. परमार्थवस्तूचा बोध करणाऱ्या आत्मा शब्दाशी ब्रह्मशब्दाची समानार्थता उपनिषदांनी स्पष्टपणे स्वीकारली आहेच. आत्माशब्दाने परमार्थवस्तूचा बोध उपनिषदानींच प्रथम करून दिला.

विश्वचैतन्यशक्ति ब्रह्म, परमार्थवस्तुरूप आत्मा या दोन्ही वस्तूंचे एकार्थाने संगमनाचे कार्य उपनिषदांमध्येच संभवते, त्यापूर्वी क्वचितच कधी आत्मशब्दाचा परमार्थपर अर्थ झाला होता.

ब्रह्म आणि आत्मा यांच्या एकत्र 'ब्रह्मात्मनिश्चयामुळे वेदान्तांनी देवाच्या दास्यात अडकून पडलेल्या पुरुषाला स्वातंत्र्याच्या पराकोटीला पोहोचवला.

'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्, तदात्मानमेवावेत्। अहं ब्रह्मास्मीति। ... तदिदमप्येतर्हि य एवं वेद, अहं ब्रह्मास्मीति, स इदं सर्वे भवति। तस्य ह न देवाश्चन अभूत्या ईशते' (बृहदारण्यक उपनिषद १।४।१०) – प्रथम फक्त ब्रह्मच होते. त्याने जाणले की मी ब्रह्म आहे. म्हणून तो सर्व झाला.. त्या ब्रह्माला जो या प्रकारे जाणतो तो सर्व होऊन जातो... त्याचा पराभव देवही करू शकत नाहीत.

याप्रकारे पुरुष, प्राण, आत्मा, ब्रह्म या शब्दाचा ऐतिहासिक पद्धतीनं प्रतिपाद्य अर्थाचा विकासक्रम, दार्शनिक तत्त्वेतिहासाचा एक भाग म्हणून स्पष्ट केला, तो विचाराला चालना देणारा ठरावा अशी अपेक्षा करून लेखणीला विराम देतो.

***

भाषांतर - प्रा. डॉ. सौ. आशाताई गुर्जर

Publisher - **Prajnapathashala Mandala,**
Wai, Dist Satara (M.S.), India.
(1950)

ooo

(१३०)

लोकमान्यटिळकचरितम्

(चरितम्)

कृ. वा. चितळे

पुरस्कारः

भारतराष्ट्रगुरोः पुण्यश्लोकस्य लोकमान्येत्यसाधारणपदवीभाजो लोकोत्तरचरितप्रभावस्य सकलभारतीयकुलतिलकस्य परमपावनीयेयं कथा गीर्वाणवाण्यां सुश्लिष्टाश्लिष्टपदवाक्यविन्यासैः रचिता सहृदयानां चेतःसु चकास्ति। एषा सुभगा तिलककथाऽष्टादशसु पर्वसु निबद्धा वैयासिक्या महाभारतकथाया औपम्यं चारुतया सूचयन्ती द्योतयति यदयं चरितरचयिता महान्तं पुण्यौघं संपादयन् दुरितपटलं निर्दहंश्च वाचकानामपि दुरिततिमिरं तिरोदध्यात् सुकृतानि च तेभ्यो वितरेदिति। ये किल भारतवर्षेऽन्यत्र च संस्कृतभाषायां प्रविष्टबुद्धयो विदग्धमतयो वा वर्तन्ते ते सर्वेऽप्यस्य तिलकचरितस्य पठनेन स्वात्मानं धन्यं मनिष्यन्ते इत्यत्र मनागपि पदं संदेहो न कुरुते। अस्य चरितस्य पठनेन परं संतोषमधिगच्छन्तो वयमिमं कथारचयितारं सानन्दमभिनन्दयामः। युवानः प्रौढाश्च संस्कृतप्रविष्टमतयो नूनमिमां कथां परिशीलयन्तो तिलकगुरोर्जीवितस्य सकलमनतिविस्तरं च चरितपरामर्शं चित्रपटमिव हृदि चिरं धारयितुं प्रभवेरन्निति।

यस्य स्मरणमात्रेणागण्यपुण्यराशेर्वशीकरणं भवति सोऽयं बालाख्यः प्रज्ञाप्रभुस्तिलकगुरुर्भारतं बलद्वयात्मकेऽधिष्ठाने बिभर्ति। एतद्बलद्वयं निष्ठाद्वयरूपमस्ति। प्रथमा निष्ठा, एकमिदं भारतराष्ट्रं, तस्य स्वराज्यमेकात्मकमेव सर्वैर्भारतीयैः शरणीकरणीयमित्याकारा एकात्मकभारतस्वराज्यनिष्ठा। द्वितीया निष्ठा चिरंतनधार्मिकतत्त्वदर्शनाश्रितः कर्मयोगः।

प्रथमेयं निष्ठा प्रत्यवायबहुलाऽस्ति। बहुलप्रत्यवायपरिहारार्थं बहुभ्यः संवत्सरशतेभ्यः संचितानां भारतीयसामाजिकजीवनधारणायां व्यापत्कराणां पातकानां क्षयार्थं तिलकगुरुणा महद्दीर्घं सुदुष्करं च तप आचरितम्। तेन तिलकतपसा दग्धकिल्बिषे भारतेऽस्मिन् राष्ट्रैक्योद्बोधनकरं स्वात्मबोधोत्थं परं ज्योतिराविर्भूतम्। तदेव प्रथमनिष्ठात्मकम्। तच्च ज्योतिर्भारतीयानां हृदयमन्दिराणि प्रकाशयच्चिरमास्ते। अधिष्ठानभूताया भारतैकत्वभावनाभाविताया ज्योतिःस्वरूपाया अस्या निष्ठाया दूषका अन्तराय-

भूताः प्रत्यवायाः पुनःपुनरुद्भवन्तो भीपयन्ते भारतीयानां चित्तेपु संमोहं जनयित्वा भ्रमं चोद्भाव्येति सर्वैर्विवेकिभिस्तिलकादर्शचिन्तनेन चित्तमालिन्यापनोदनं कृत्वा सावधानमतिभिर्भवितव्यम् । ते च प्रत्यवाया जातिभेद-प्रान्तभेद-भाषाभेद-धर्मभेदेत्याद्युपाधिरूपा विवेकपरिभवाय यतन्ते कानिचिन्निमित्तानि पुरस्कृत्य । बहून्यपरिमेयानि चेमानि निमित्तानि संमोहजननाय प्रभवन्ति काले काले, मानुषस्वभावस्याविवेकजन्यकालुष्यगोचरत्वात् । कदाचित् जातिविशेषपक्षपाताः, कदाचित् प्रादेशिकराज्योपाधिका विसंवादाः, कदाचित् राष्ट्रियभाषाविशेषपोषणार्थोद्यमाः विधानपरिषद्भिः शासनतन्त्रैर्निर्वाचितमन्त्रिमण्डलैर्नेतृश्रेष्ठवर्गेण वा विनियुक्तार्थाधिक्यवशाद्वा विधिविशेषप्रवर्तनाद्वा संस्थाप्रचाराद्वा प्रवर्तिताः, नागरिकगणेषु वैमत्यमुत्पाद्य विद्वेषं विग्रहं च जनयन्ति । आर्थिकनियोजनविशेषेषु विशेषेण एकदाऽन्यं प्रदेशं प्राधान्येन पुरस्कर्तुं युक्तं दृश्येत एकदाऽन्यं च प्रदेशम् । एतदपि पक्षपातदोपशङ्कामुपजनयत् राष्ट्रैक्यभावनां बाधेत । अर्थानां मध्यशासनकृता विषमा विनियोगा अपि अन्ततो राष्ट्रपोषणोदर्का भवन्ति, ते अपि अदीर्घदर्शिभिरनुदारहृदयैः पक्षपातशङ्कामुत्पाद्य दूष्यन्ते । एतानि सर्वाणि संमोहस्थानानि अन्तःकोपकराणि राष्ट्रविदारणानि सर्वथा तिलकप्रदत्तां स्वराज्यैकात्मकसंवित्तिं ज्योतिःस्वरूपामधिष्ठाय निवार्याणि ।

श्रीतिलकसद्गुरुणा निर्मिता द्वितीया निष्ठा कर्मयोगात्मिका भारतभूमिं नितान्तमुपकरोति । पुराणपुरुषोत्तमादारभ्य प्रसृतस्य मध्ये मध्ये भस्मपिहितवह्नेरिव लुप्तप्रायस्य सनातनस्य दिव्यस्य कर्मयोगतत्त्वदर्शनस्योद्धरणेन सर्वेभ्यो जगतीगतेभ्यो धार्मिकतत्त्वदर्शनेभ्यो नितरामतिशेतेऽयं गीतारहस्यपरिष्कृतः कर्मयोगमार्गः । भारतीया यावत्पर्यन्तमिमं श्रीतिलकसद्गुरुणोपदिष्टं स्वयमाचरितं च मार्गं न परित्यक्ष्यन्ति तावत्पर्यन्तं भारतीयान् जेतुं दिवि वा पाताले वा भूतले वा निवसन् सर्वातिशायिनीमपि महाशक्तिं बिभ्रदरिर्न प्रभवेत् । श्रीतिलकगुरुमुखद्वारा साक्षाद्भगवतैवायं पुनर्गीतारहस्यरूपेण श्रावितः सार्वभौमो गीताधर्मो भारतीयेभ्य उपदिष्ट इति श्रद्दध्महे ।

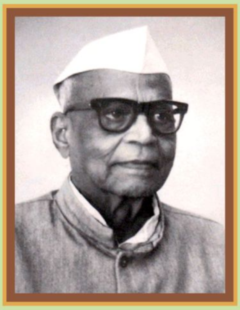
प्राज्ञपाठशाला, वाई
२९-५-५६

लक्ष्मणशास्त्री जोशी तर्कतीर्थः

(Ref.- Written & published by K. W. Chitale
at 1, Dongre Baug, Bhavani Shankar Road, Dadar-Bombay 2

''तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी स्वसाहित्य, संपादित केलेले ग्रंथ नि कोश तसेच अन्य अनेकांच्या ग्रंथांना प्रस्तावना लिहिल्या आहेत. या प्रस्तावनांची संख्या सुमारे ३०० आहे. पैकी निवडक १२० प्रस्तावना या संग्रहात अंतर्भूत आहेत. त्यांचा काळ १९२८ ते १९९४ असा सुमारे सात दशकांचा आहे. या प्रस्तावनांचा कालपट नि विषयपट लक्षात घेता त्या तर्कतीर्थांच्या ज्ञान वैविध्याचे क्षितिज प्रतिबिंबित करतात. त्यांच्या प्रस्तावना लेखनाची स्वतःची धाटणी आहे. त्या 'इन्सायक्लोपीडिक राइटिंग' च्या शैलीत लिहिल्या गेलेल्या आहेत. विषय स्वरूपांचा विचार केला तर त्या सर्वविषयसंग्राहक आहेत. पार्श्वभूमीत इतिहास, मध्यात वर्तमान, तर उपसंहारात भविष्यवेध अशा नवदिशासूचक प्रस्तावनांची तर्कतीर्थांची शैली त्यांच्या प्रस्तावनांना व्यवच्छेदक बनवते. तर्कतीर्थांच्यातील प्रस्तावनाकार हा चिंतक, विश्लेषक नि तत्त्वज्ञ म्हणून पुढे येतो. त्याला सहसा सुबोध लिहिणे जमत नाही. प्रतिभेचे आश्चर्यकारक विभ्रम घेऊन येणाऱ्या या प्रस्तावना वाचणे म्हणजे तो ग्रंथ समजणे असते.''

– डॉ. सुनीलकुमार लवटे
संपादक



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई